في سبيل موسوعة فلسفية

فى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال
بيروت







برتراند رسل



في سبيل
موسوعة
فلسفية
١٣



تأليف

الدكتور مصطفى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

طبعة جديدة منقحة
١٩٩١

بيروت ـ بئر العبد ـ شارع مكرزل بناية برج الضاحية
ملك دار الهلال تلفون : ٨٣٦٩٨١ ـ ٨٢٠٦٧٧
ص . ب ١٥/٥٠٠٣ برقياً مكتهلال

مقدمة

يعتبر الفيلسوف الانجليزي « برتراند رسل » في طليعة الفلاسفة المعاصرين ، الذين قدموا للبشرية جمعاء منطلقات عقلانية فاعلة في الافكار الانسانية الناهدة الى تحليل الوجود والموجودات ، وفق أسس عرفانية ، ومدركات رياضية ، مبنية على ركائز تحليلية منطقية لكافة الرموز والاشارات العلمية واللغوية ، وبذلك أوجد مذهب فلسفي ايجابي في الطبيعة وفي الانسان .

ويبدو أن « برتراند رسل » لم يكن من أتباع مذهب « الوضعية المنطقية » كونه في مطلع حياته الفلسفية اعتمد على تحليل المدركات العلمية وخاصة المدركات الرياضية ، كالعدد واللانهاية ،

والتفت الى التحليلات المنطقية للعبارات العلمية ، باعتبارها المجال الحقيقي للفلسفة والفلاسفة ، ويمكن اعتبار « رسل » في ضوء أفكاره التي جسدها صراحة في كتاباته صاحب مذهب ايجابي في الطبيعة وفي الانسان ، مما يتناقض مع مذهب « الوضعية المنطقية » بمفهومه الدقيق ·

ومما لا شك فيه بأن « رسل » شاء أن يجعل الفلسفة علمية المنهج ، بحيث تبتعد عما تعودته من تأملات وخيالات لا تتفق مع الواقع والحقيقة العرفانية المبنية وفق أسس حقانية عقلانية تسمو بالحقيقة الى الكمال والمثالية · ولم يقف نشاط رسل الفلسفي عند هذا الحد بل وقف أفكاره ونظرياته في سبيل الانسان وحريته الاجتماعية والسياسية وانقاذه من طغيان التقاليد وظلم الحكومات ، كون النظم السياسية والاجتماعية الموجودة في كافة أنحاء العالم ـ على اختلاف العصور ـ ليست سوى مؤامرة طاغية يقصد من ورائها الحد من حرية الفرد وتكبيله بالقيود ، وشحن ممتلكاته العقلية ، ومشاعره وأحاسيسه ، بكل ما يحد من انطلاقاته وحريته ·

ويرى رسل أنه بينما تستهدف الحكومات جميعا اخراج رجال من طراز يؤيد الانظمة القائمة ، ترى أبطالها من رجال الماضي هم على وجه الدقة رجال من نفس الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر • فالأمم الغربية جميعا تمجد المسيح ، مع أنه لو عاش اليوم لكان ـ يقينا ـ موضع ريبة من رجال البوليس السري في انجلترا ، ولامتنعت عليه الجنسية الامريكية على أساس نفوره من حمل السلاح •

ولا نغالي أو نذهب بعيدا اذا قلنا بأن الفيلسوف البريطاني « رسل » قد حمل على كاهله مهمة تعميم « الوضعية المنطقية » ونشر الافكار الفلسفية المنطلقة من تحليل المدركات العلمية ، وخاصة ما يتعلق منها بالمدركات الرياضية، كالعدد واللانهاية، ومن المؤكد أن « رسل » كان عالما رياضيا جبارا جعل من تحليلاته المنطقية للعبارات العلمية ، والألفاظ اللغوية ، المجال الفسيح للفلسفة ولطلاب المعرفة الفلسفية ، الذين أعجبوا بما أوجد من أفكار فلسفية علمية المنهج ، ذهبت بأصحاب الآراء والتأملات الموروثة الى مهاوي التناقض والخطل ، لذلك ابتعدوا بكليتهم عما تعودوه من التأملات

والخيال الجامح الذي يحلق في اللامعلوم من الأمور العرفانية ٠

ومن خلال الفلسفة التي أوجدها « رسل » نلاحظ دفاعه المستميت الحار في سبيل تحقيق الحرية الكاملة التامة للفرد وبعده عن كل ظلم وطغيان : طغيان التقاليد الاجتماعية وظلم الحكومات المتصرفة في مقدرات البلاد والشعوب ٠

ومن أهداف « رسل » الانسانية الخالدة التي بشر بها في جميع أنحاء العالم ورفع لوائها عاليا عن طريق الكتابة والخطابة والمحاضرات قوله بأن النظم الاجتماعية والسياسية كلها في جميع أنحاء العالم أجمع ، وعلى اختلاف العصور ليست سوى مؤامرة كبرى يراد بها الحد من حرية الفرد التي كان من المفروض أن تكون هي المدماك الذي يرتكز عليه كل نظام اجتماعي أو سياسي في العالم ٠

ويرى « رسل » استنادا على أفكاره التربوية للأجيال الصاعدة ان صلاحية المواطن كما تحددها الهيئات الحاكمة للاستيلاء على عقل الناشيء ومشاعره في أي بلد من بلدان العالم الموافقة على

النظم القائمة ، ويستحيل عندهم أن يكون معنى الصلاحية هو الثورة على تلك النظم ، لذلك لا بد للمواطن من التحرر من القيود التي كبله بها المجتمع والدولة ، وأن يترعرع ثائرا داعيا الى تبديل كافة الانظمة التي يرزح تحتها • ولا بد من تربية الأفراد تربية تحملهم على الاتجاه برغباتهم وجهة لا ينتج عنها التضارب مع رغبات الآخرين بقدر المستطاع •

والوسيلة الأولى كما يراها « رسل » هي من شأن السياسة والاقتصاد ، والوسيلة الثانية هي مجال التربية الحقة الصحيحة المنبثقة من حرية الفرد ومدى تفكيره العقلاني •

لقد كان الفيلسوف « رسل » من أعنف الناقدين للاوضاع الاجتماعية والسياسية والتربوية القائمة في عصره ، رسم صورة واضحة لمستقبل الشعوب كما كان يتوقعه كفيلسوف وقف وجوده وذاته لاصلاح ما تهدم من القيم الاجتماعية والخلقية والسياسية ، ونادى بضرورة افساح المجال أمام الانسان واطلاق حريته ليرسم لنفسه المستقبل المشع الناهد الى الكمال والمثالية المطلقة •

في هذا الكتاب قدمنا سيرة حياة « رسل » كما رواها بنفسه واستعرضنا بعض أفكاره الفلسفية التي عالج فيها « أصول الرياضة » و « أسس الرياضة » و « علمنا بالعالم الخارجي » و « تحليل العقل » و «تحليل المادة» وبعض ما كتبه في الاجتماع والسياسة والتربية ، فعسى أن نكون قد وفيناه حقه .

بيروت في ١٩٧٩/٩/٢٥

الدكتور مصطفى غالب

حياته وسيرته :

تحدث الفيلسوف برتراندرسل عن سيرته الذاتية ، وأطوار حياته الفكرية ، في المقدمة التي كتبها للكتاب الذي نشره « بول آرثر شلب » فقال : « ماتت أمي وأنا في الثانية من عمري ، وكنت في الثالثة حين مات أبي ، فنشأت في دار جدي ، لورد جون رسل ، الذي أصبح فيما بعد « ايرل رسل » ، ولم يكد يجيئني أحد بنبأ عن والدي ، وهما لورد وليدي أمبرلي ، حتى لقد شاع في نفسي احساس بأن يكون في الامر لغز غامض لقلة ما عرفته عنهما ، فلما بلغت الحادية بعد العشرين أخذت في العلم بشيء من الخطوط الرئيسية في حياة أبي وأمي وما كان لهما من رأي ، فكم دهشت حين رأيتني قد

اجتزت المراحل بعينها تقريبا ، التي اجتازها أبي في تطور عقله وشعوره ·

كان المنتظر لأبي أن يخوض الحياة السياسية جريا على تقليد في عائلة « رسل » ، وكانت له في ذلك رغبة ، فدخل البرلمان لفترة قصيرة (١٨٦٧ ـ ١٨٦٨) ، لكنه لم يكن له من المزاج ولا من الرأي ، ما قد كان لا بد له منهما اذا أراد لنفسه في السياسة نجاحا ، فما ان بلغ من عمره الحادية بعد العشرين حتى أحس في نفسه كفرا بالمسيحية وأبى أن يذهب الى الكنيسة يوم عيد الميلاد ، وقد جعل من نفسه تلميذا فصديقا لـ « جون ستيوارت مل » الذي علمت منذ أعوام قليلة أنه كان لي أبا في العماد ، وكان أبي وأمي قد تبعا « مل » في آرائه ، ولم يقتصرا في ذلك على الآراء التي صادفت عند الناس قبولا نسبيا ، بل جاوزاها الى الآراء التي كانت عندئذ تصدم الناس في شعورهم ، كحق المرأة في الانتخاب ، وضبط النسل ، وما الى ذلك ·

أراد لي أبي أن أنشأ في الفكر حرا من القيود ، وكذلك أراد لأخي ، فأقام علينا وصيين عرفا بحرية التفكير ، لكن جدي وجدتي معا سعيا لدى المحكمة

المختصة أن تغض نظرها عن وصية أبي ، فكان نصيبي أن أنشأ على العقيدة المسيحية ، ذلك أني انتقلت بعد موت أبي الى منزل جدي ، وكان ذلك عام ١٨٧٦ ، وكان الجد عندئذ في الثالثة بعد الثمانين من عمره ، وقد نال منه الضعف الشديد ، فشملني بعطف متصل ، ولم تبد منه علاقة واحدة تدل على ضيقه بشغب الاطفال ، لكنه كان أشد ضعفا من أن يكون له في تكويني أي أثر مباشر ، ثم مات جدي عام ١٨٧٨ ، فتولتني بالتعليم جدتي التي ما فتئت تقدس ذكرى زوجها ، فكانت أقوى أثرا في توجيهي من أي شخص آخر ، غير أني منذ بلغت رشدي جعلت أختلف معها في كثير من آرائها .

كانت جدتي متزمتة العقيدة صارمة الاخلاق ، تزدري الترف ولا تأبه لطعام ، تمقت الخمر وتعد التدخين خطيئة ، وعلى الرغم من أنها قد عاشت حياتها ضاربة في مناكب الارض حتى استكن جدي في مأواه ، الا أنها لم تكن بطبعها مقبلة على الدنيا ، فكانت تقف من المال موقف من لا يكترث به ، وهو موقف لا يستطيعه الا اللذين رزقوا منه ما يكفيهم .

أرادت جدتي هذه لأولادها ولأحفادها أن يحيوا

حياة نافعة فاضلة ، ولم يكن بها ميل أن ينصرف أولئك الاولاد والاحفاد في حياتهم الى مـا تواضع سائر الناس على تسميته بالنجاح ، كلا ، ولم ترد لهم أن يتزوجوا على أساس الكسب من زواجهم ، وكانت بحكم عقيدتها البروتستانتية تؤمن بضرورة أن يكون للأفراد أنفسهم حق الحكم على الاشياء ، بحيث يكون لضمير الفرد سلطة عليا ؟

ولما بلغت الثانية عشرة من عمري ، أهدت الي جدتي انجيلا (ما زلت محتفظا به الى اليوم) وكتبت على الورقة التالية لغلافه بعض ما أحبت من آياته ، فمنها هذه الآية : « لا يجوز لك أن تتبـع كثرة الناس في فعل الشر » وهذه الآية : « كن قويا شجاعا فلضلا ، لا تخف ولا يأخذنك اليأس ، فربك المولى في رعايتك أينما ذهبت » فكان لهاتين الآيتين أثر عميق في حياتي ، ولا أحسب ذلك الاثر قد أصابه الوهن حتى بعد أن أمسكت عن الاعتقاد في الله .

تحولت جدتي في السبعين من عمرها الى عقيدة « الموحدين » الذين ينكرون (ربوبية المسيح) ، وأخذت على نفسها في الوقت نفسه أن تنصر الحكم الذاتي لأيرلنده ، وراحت تعارض الاستعمار في

حرارة ، ولقنتني وأنا بعد في نحو السابعــة أن أسيء الظن ببلادي في حروبها التي أثارتها في أرض الأفغان وعلى قبائل الزولوا ، وأما عن احتلال مصر فلم تحدثني عنه الا قليلا ، لأنه من فعل جلادستون الذي وقع من نفسها موقع الاعجاب ، واني لأذكر الآن نقاشا دار بيني وبين مربيتي الالمانيــة التي قالت لي عندئذ ان الانجليز ما داموا قد دخلوا مصر فلن يخرجوا منها مهما تكن وعودهم ، فرددت عليها في وطنية مشتعلة قائلا ان الانجليز لم ينكثوا قط وعدا ، دار هذا النقاش منذ ستين عاما ، لكــن الانجليز ما زالوا هناك •

كانت مكتبة جدي هي غرفة دراستي وموجهة حياتي ، فكان فيها من كتب التاريخ مــا أثــار اهتمامي ، لا سيما أن لأسرتي في التاريخ الانجليزي مكانا ظاهرا منذ أوائل القرن السادس عشر ، ولقد درست التاريخ الانجليزي على أنه صراع الشعب ضد الملك بغية الحصول على الحرية الدستورية ، وأحسست باعجاب خاص نحو « وليم لورد رسل » الذي أعدم في حكم شارل الثاني ، ونتيجــة هــذه الدراسة في نفسي هي عقيدتي بأن الثورة ــ كائنة ما كانت ــ كثيرا ما تكون في ذاتها حقيقة بالثناء •

وحدث حادث عظيم في حياتي عندما كنت في عامي الحادي عشر ، وهو أني بدأت دراستي لاقليدس الذي لم يزل عندئذ وهو المتن المعترف به في دراسة الهندسة ، وأحسست بشيء من خيبة الرجاء حين وجدته يبدأ هندسته ببديهيات لا بد من التسليم بها بغير برهان ، فلما تناسيت هذا الشعور ، وجدت في دراسته نشوة كبرى ، حتى لقد ظلت الرياضة بقية أعوام الصبا تستوعب شطرا كبيرا جدا من اهتمامي ، وقد كان اهتماما قائما على أكثر من عنصر واحد ، فهو من ناحية لذة خالصة لما استكشفته في نفسي من قدرة خاصة في الرياضة ، وهو من ناحية أخرى نشوة لما لمسته من قوة في استدلال النتائج مع مقدماتها ، ثم هو من ناحية ثالثة شعور بالاطمئنان ازاء ما في الرياضة من يقين ، لكن كان أهم من ذلك كله ـ وقد كنت لم أزل صبيا ـ أني آمنت بأن الطبيعة تعمل وفق قوانين الرياضة ، وأن الافعال الانسانية ـ كحركات الكواكب ـ يمكن حسابها في دقة اذا ما أسعفتنا القدرة الكافية لذلك ! فلما بلغت من عمري الخامسة عشرة انتهيت الى نظرية شديدة الشبه بنظرية الديكارتيين ، اذ شعرت باعتقاد الواثق أن

حركات الاجسام الحيةانما تنظمهاقوانين الديناميكا تنظيما تاما ، واذن فحرية الارادة وهم الواهمين ، لكنني وقد سلمت بوجود الشعور الواعي عند الانسان على أنه حقيقة قائمة لا شك في صدقها ، لم أستطع أن أذهب مع المادية مذاهبها ، ولو أنني أحسست نحوها بعض الميل ، لما فيها من بساطة تعليل ولأنها تنبذ « الترهات » في تفسير الكون ، وكنت عندئذ لا أزال على عقيدتي في وجود الله لأن برهان « العلة الأولى » قد بدا لي ممتنعا على الدحض .

هكذا لبثت حتى ذهبت الى كيمبردج في سن الثامنة عشرة ، وكنت قد عشت حياة معتزلة الى حد بعيد ، ذلك أني نشأت في داري على أيدي مربيات ألمانيات ، ومديرات الدار كن ألمانيات أو سويسريات ، ثم انتهى أمري بعد ذلك الى مربين من الانجليز ، فلم أخالط الاطفال الا قليلا ، وحتى ان خالطتهم وجدتهم لا يثيرون في نفسي اهتماما بأمرهم ، حتى اذا ما كنت في عامي الرابع عشر أو الخامس عشر ، اهتممت بالدين اهتماما شديدا ، وجعلت أقرأ مفكرا في البراهين التي تقام على حرية ارادة الانسان وعلى خلوده وعلى وجود الله ،

وقد كان يشرف على تربيتي لبضعة أشهر أستاذ متشكك ، فكنت أجد الفرصة سانحة لمناقشته في أمثال هذه المسائل ، لكنه طُرد من عمله ، ولعلهم طردوه لظنهم أنه يهدم لي أساس ايماني ، فاذا استثنيت هذه الاشهر التي قضيتها مع هذا الاستاذ وجدتني قد احتفظت بفكري لنفسي ، أدونه في يوميات بأحرف يونانية حتى لا يقرأها سواي ، لهذا كنت أشقى شقاء من الطبيعي أن يعانيه مراهق معتزل عن الناس ، وعزوت شقائي عندئذ الى فقداني لايماني الديني ·

ظللت ثلاثة أعوام أفكر في الدين ، معتزما ألا أدع أفكاري تتأثر بأهوائي ، فانتهيت بفكري أولا الى عدم الايمان بحرية الارادة ، ثم انتهيت الى نبذ فكرة الخلود ، لكنني ظللت على عقيدتي في وجود الله حتى أتممت عامي الثامن عشر ، وعندئذ قرأت في الترجمة الذاتية التي كتبها مل عن حياته ، هذه العبارة : « لقد علمني أبي أن سؤالي : من خلقني ؟ ليس بذي جواب ، لأنه يثير على الفور سؤالا آخر : ومن خلق الله ؟ » وفي هذه اللحظة التي قرأت فيها تلك العبارة ، استقر مني الرأي على أن برهان « العلة الأولى » على وجود الله برهان باطل ·

أكثرت من القراءة في تلك الاعوام ، لكنها لم تكن قراءة موجهة ، ولذلك ذهب كثير منهـا بغير جدوى ، فقد قرأت مقـدارا كبـيرا من الشعـر الرديء ، وبخاصة شعر « تنسن » و « بايرون » ، لكني وقعت آخر الامر ، وأنا في السابعة عشرة من عمري ، على « شلي » الذي لم يكن قد أنبأني به أحد ، فظل « شلي » لأعوام كثيرة هو الرجل الذي أحببت أكثر من أي رجل آخر بين عظماء الماضي ؛ ثم قرأت كثيرا لـ « كارلايل » وأعجبت بكتابـه « الماضي والحاضر » لكني لم أحب كتابـه عـن « الملابس » وأما الرجل الذي كدت أتفق معـه في الرأي اتفاقا تاما فهو « مل » ، وكان لكتبه «الاقتصاد السياسي» و « الحرية » و « خضوع المرأة » أثر عميق في نفسي ، وعلقت على كتابه في المنطـق تعليقا مفصلا ؛ لكنني لم أستطع قبول رأيه بـأن قضايا الرياضة تعميمات من التجربة ، وان كنت لم أعرف ماذا يمكن لقضايا الرياضة أن تكون اذا لم يكن مصدرها التجربة .

حدث ذلك كله قبل ذهابي الى كيمبردج ، ولو استثنيت الثلاثـة الاشهر التي كـان يشرف علي خلالها ذلك الاستاذ المتشكك الذي ذكرته سابقا ،

لقلت أني لم أكن قد وجدت حتى ذلك الحين من أعبر له عما يجول بخاطري من أفكار ، وقد أخفيت شكوكي الدينية عن أهلي ، ذلك أني قلت مرة لمن كان في الدار اني مؤمن بالمذهب النفعي في الاخلاق، فقابلوني بعاصفة من السخرية حملتني على أن أمسك عن التعبير عن فكري أمام أهلي •

فلما ذهبت الى كيمبردج انفتح أمامي عالم جديد من نشوة ليس لها حدود ، اذ وجدت للمرة الأولى أنني اذا ما صرحت بفكري ، صادف عند السامعين قبولا ، أو كان عندهم ـ على الاقل ـ جديرا بالنظر ، كان « وايتهد » هو الذي اختبرني في امتحان الدخول ، وقد ذكرني لكثيرين ممن يكبرونني بعام أو بعامين ، وكان من نتيجة ذلك أنه لم يمض أسبوع واحد حتى التقيت بمن أصبحوا بعد ذلك أصدقاء العمر كله ، كان « وايتهد » عندئذ في الجامعة «زميلا» و «محاضرا» • وكان طيب القلب الى حد يبعث على الدهشة ، لكنه كان يكبرني بعد كبير من السنين بحيث لم يكن مستطاعا أن أتخذ منه صديقا قريبا الا بعد أن انقضت بضع سنين ، والتقيت بكثيرين ممن كانوا في مثل سني ، يتميزون بقدرتهم العقلية وتحمسهم

وأخذهم الامور مأخذ الجد ، وكانوا يتناولـون باهتمامهم أمورا كثيرة خارج نطاق عملهم الجامعي، فيولعون بالشعر والفلسفـة ويناقشون السياسـة والأخلاق وشتى نواحي العالم الفكري ، فكنا نجتمع أماسي أيام السبت لندخل في مناقشات تطول حتـى ساعة متأخرة من الليل ، ثم نلتقي على افطـار متأخر صباح الأحد ، ثم نخرج معا للمشي بقيـة اليوم ، فلم يكـن الشبان الممتازون عنـدئذ قـد اتخذوا لأنفسهم وجهـة النظر المشوبة بالعجرفـة والتشاؤم كالتي انتابت زملاءهم بعد ذلك بأعوام وشاعت في كيمبردج على أنها البدع الجديد ، وكان المسئول عن اشاعة هذه النظرة المتشائمة فيما بعد هو « ليتن ستريتشي » ، لا ، لم يكـن الشبـان الممتازون في كيمبردج على عهدنا بهذا التشـاؤم وهذه العجرفة ، بل نظروا الى العالم نظرة الامل ، وبدا العالم في أعينهم بغير تشويه ، واعتقدنا جميعا اعتقاد الواثق بأن التقدم الذي ظفرت به الانسانية ابان القرن التاسع عشر سيمضي في طريقه قدما ، وأنه في مستطاعنا نحن أن نضيف الى ذلك التقدم قسطا جديدا له قيمته ، ولقد كانت أياما سعيدة تلك الايام ، وما أظن الشبان الذين نشأوا منذ عام

١٩١٤ بقادرين على تصور تلك السعادة كيف تكون .

كان « ماكتاجارت » بين أصدقائي في كيمبردج ، وهو الفيلسوف الهيجلي ، وكذلك كان من أصدقائي « لويس دكنسن » الذي أحبه الجميع لدماثة خلقه ، و « شارلز سانجر » عالم الرياضة الممتاز الذي تحول بعدئذ الى دراسة القانون ، ثم أخوان شقيقان هما « كرومتن وتيودور ليوولن ديفز » وهما ابنا أحد رجال الدين ، وأبوهما هذا هو أحد اثنين ترجما معا جمهورية أفلاطون ترجمة معروفة ، أعني ترجمة « ديفزوفون » ، كان هذان الأخوان أصغر وأقدر أسرة أفرادها سبعة ، كلهم غاية في الامتياز ، وكانت لهما قدرة نادرة على الصداقة ، راغبان أشد الرغبة في أن يكونا نافعين للعالم الذي يعيشان فيه ، لا يباريهما أحد فطنة ، غير أن أصغرهما « ثيودور » غرق في الحمام ولم يكن بعد قد جاوز المراحل الأولى من سيرة لامعة في خدمة الحكومة ، انني لم أصادف قط رجلين لهما ما كان لذينك الأخوين من حب عميق في نفوس كثير من الأصدقاء ، كذلك كان بين من التقيت بهم كثيرا اخوة ثلاثة من أسرة « تريفليان » هم أبناء أخت

« ماكولي » ، اشتغل أكبرهم بالسياسة عضـوا في حزب العمال ، لكنه استقال من حكومة العمال حين قصرت في بلوغها من الاشتراكية المدى الذي يرضيه، وأما ثاني الاخوة الثلاثة فقد أصبح شاعرا ، نشر ـ بين كتب أخرى ـ ترجمة لشعر « لوكريتس » تدعو الى الاعجاب،وظفر ثالثهم ـ جورج ـ بالشهرة مؤرخا ، وكان « جورج مور » يصغرني بأعـوام قلائل ، وقد كان له فيما بعد أبعد الأثر في توجيه فلسفتي •

كانت مجموعة الاصدقاء الذين صحبتهم شديدة التأثر بـ « ماكتاجارت » الذي حملنا بفطنته على دراسة الفلسفة الهيجلية ، وقد علمني كيف أنظر الى الفلسفة التجريبية الانجليزيـة نظرة ترى فيهـا فجاجة وسذاجة ، وكنت أميل الى العقيدة بأن هيجل (وكذلك « كانت » بدرجة أقل) يتصف بعمـق هيهات أن تجد له مثيلا في « لك » و « باركلي » و « هيوم » أئمة الفلسفة الانجليزية ، بل هيهات أن تجد له مثيلا عند الرجل الذي كنت قد اتخذته لنفسي قبل ذلك اماما روحيا ، وأعني به « مل » ، كنت في الثلاثة الأعوام الأولى من حياتي في كيمبردج أكثر شغلا بالرياضة من أن أجد فراغا أقرأ فيـه

« كانت » أو « هيجل » ، أما في السنة الرابعة فقد انصرفت الى الفلسفة باهتمامي ، وكان أساتذتي فيهـا هم « هنري سدجـوك » و « جيمزووِرد » و « ستاوت » ، وكان « سدجوك » بين هؤلاء يمثل وجهة النظر البريطانية في الفلسفة ، وهي وجهة أظنني قد ألمت بها وجمعت أطرافها ، ولذلك لم يكن له عندي من التقدير باديء ذي بدء مثل ما كان له عندي آخر الأمر ، وأما « وورد » الذي أحببته حبا شديدا فقد شرح لي الفلسفة الكانتية شرحا مهد الطريق أمامي لدراسة « لوتزه » و «سجفرت»، وأما « ستاوت » فقـد كـان عندئذ مشيـدا بـ « برادلي » ونبوغه حتى لقد قال عنه حين أخرج « برادلي » كتابه « المظهر والحقيقة » انه قد عرض بكتابه هذا فلسفة الوجود عرضا لا يمكن لانسان مـن البشر أن يبزه فيـه ، وكـان « ستـاوت » و « كتاجارت » معا هما اللذان جعلاني هيجلـي النظر ، واني لأذكر لحظة ذات يوم من عام ١٨٩٤، حينما كنت سائرا في شارع « ترنتي لين » رأيت فيها بلمحة واحدة من لمحات فكري (أو حسبتني قد رأيت) أن البرهان الوجودي على حقيقة الله برهان سليم ، فقد خرجت يومئذ لأشتري علبـة

تبغ ، وبينا كنت في طريق عودتي ، قذفت بالعلبة فجأة الى أعلى ، وصحت وأنا ألقفها من الهواء قائلا : الله أكبر ! ان البرهان الوجودي برهان سليم ، عندئذ أقبلت على قراءة برادلي بشغف عظيم ، ونزل من نفسي منزلة لم ينزلها فيلسوف سواه .

غادرت كيمبردج عام ١٨٩٤ ، وأنفقت بعد ذلك زمنا طويلا خارج بلادي ، فلبضعة أشهر من عام ١٨٩٤ اشتغلت ملحقا شرفيا في السفارة البريطانية في باريس ، حيث كان من واجباتي أن أنسخ الرسائل المطولة لاقناع الحكومة الفرنسية بأن جراد البحر « اللوبستر » ليس من فصيلة السمك ، وقد أجابت الحكومة الفرنسية بأنه كان من السمك في سنة ١٧١٣ ، أي في السنة التي عقدت فيها معاهدة « أوترخت » ، لم أجد في نفسي رغبة في السلك السياسي ، وتركت السفارة في ديسمبر سنة ١٨٩٤ ، وعندئذ تزوجت وقضيت الشطر الاكبر من سنة ١٨٩٥ في برلين أدرس الاقتصاد والديمقراطية الاشتراكية الالمانية ، ولما كانت زوجة سفيرنا هناك ابنة عمي ، فقد دعيت مع زوجتي الى عشاء في السفارة ، لكن زوجتي ذكرت

لي شيء من تلك الخطة الأولى ، ألا ما كان أهمها لحظة ، تلك التي صممت لنفسي فيها ذلك البرنامج ، وما أزال حتى الآن أحس بذاكرتي ضغطة قدمي على الثلج الذائب ، وأشم الارض اللينة الرطبة التي كانت بشيرا بزوال الشتاء .

لقد حدثت لي خلال عام ١٨٩٨ عدة أحداث جعلتني أنفض عن « كانت » وعن « هيجل » في آن معا ، من ذلك أني قرأت كتاب هيجل « المنطق الأكبر » فكان رأيي فيه عندئذ ـ ولا يزال هو رأيي الى اليوم ـ أن كل ما قاله هيجل عن الرياضة كلام فارغ خرج من رأس مهوش ، كذلك حدث في ذلك العام ما جعلني أرفض براهين « برادلي » التي أراد بها أن ينفي التكثر في الاشياء لنفيه وجود ما بينها من علاقات، كما رفضت كذلك الأسس المنطقية للمذهب الواحدي ، وكرهت النظرة الذاتية التي ينطوي عليها « الحس النقدي » في فلسفة كانت ، ولولا تأثير « جورج مور » في تشكيل وجهة نظري لفعلت هذه العوامل فعلها بخطوات أبطأ ، فقد اجتاز « جورج مور » في حياته الفلسفية نفس المرحلة الهيجلية التي اجتزتها ، لكنها كانت عنده أقصر زمنا منها عندي ، فكان هو الامام الرائد في الثورة،

وتبعته في ثورته وفي نفسي شعور بالتحرر ، لقد قال برادلي عن كل شيء يؤمن به « الذوق الفطري » عند الناس انه ليس سوى « ظواهر » ، فجئنا نحن وعكسنا الوضع من طرف الى طرف ، اذ قلنا ان كل ما يفترض « الذوق الفطري » عندنا بأنه حق فهو حق ، ما دام ذلك الذوق الفطري في ادراكه للشيء لم يتأثر بفلسفة أو لاهوت ، وهكذا طفقنا ـ وفي أنفسنا شعور الهارب من السجن ـ نؤمن بصدق الذوق الفطري فيما يدركه ، فاستبحنا لأنفسنا أن نصف العشب بأنه أخضر ، وأن نقول عن الشمس والنجوم انها موجودة حتى لو لم يكن هناك العقل الذي يعي وجودها ، ولكن ذلك لم يمنعنا عندئذ من الاعتراف أيضا بوجود عالم من المثل الأفلاطونية فيه كثرة وليس يحده زمن ، وهكذا تغير العالم أمام أعيننا ، فبعد أن كان هزيلا مقيدا بقواعد المنطق ، انقلب فجأة ذا خصوبة وتنوع ومتانة ، خذ الرياضة ـ مثلا ـ فلماذا لا تكون صادقة في ذاتها صدقا كاملا دون أن نلجأ الى حسبانها مجرد مرحلة فكرية تؤدي الى ما بعدها ، ولا يكمل صدقها الا بغيرها من المراحل ؟ لقد عرضت جانبا من هذا الرأي في كتابي عن « فلسفة ليبنتز » وهو كتاب

جاء وليد المصادفة ، ذلك أن « ماكتاجارت » الذي كان مفروضا له أن يحاضر عن ليبنتز في كيمبردج عام ١٨٩٨ ، رغب في السفر الى نيوزيلانده لزيارة أسرته ، فطلب مني أن أحل محله في هذه المحاضرات، فكانت بالنسبة الي مصادفة سعيدة •

وجاء عام ١٩٠٠ فكان أهم عام في حياتي الفكرية ، وأهم ما حدث لي فيه زيارتي للمؤتمر الدولي للفلسفة في باريس ، فقد كانت تقلقني الأسس التي تقوم عليها الرياضة منذ اليوم الذي بدأت فيه دراسة اقليدس وعمري لم يزد على أحد عشر عاما ، ولما أخذت بعد ذلك في قراءة الفلسفة ، لم أجد ما يرضيني عند «كانت» أو عند التجريبيين، فلم أطمئن لقول « كانت » عن القضية الرياضية انها قبلية تركيبية ، ولا رضيت بما قاله التجريبيون من أن علم الحساب مؤلف من تعميمات جاءتنا بها التجربة ، وذهبت الى ذلك المؤتمر في باريس ، فتأثرت بما لمسته خلال المناقشات من دقة عند « بيانو » وتلاميذه ، وهي دقة لم أجدها في سواهم ، فطلبت منه أن يطلعني على مؤلفاته فاستجاب ، ولم أكد أدرس فكرته دراسة شاملة حتى رأيتها توسع نطاق الدقة التي ألفناها في علوم الرياضة ، بحيث

تشمل موضوعات أخرى لبثت حتى ذلك الحين نهبا للغموض الفلسفي ، فأقمت بنـائي على الاساس الذي وضعه « بيانو » وأضفت من عندي فكـرة « العلاقات » ، ولحسن حظي وجدت « وايتهـد » راضيا عن منهج البحث الجديد مدركا لأهميته ، فلم نلبث الا قصيرا حتى بدأنا نتعاون معـا على تحليل موضوعات معينة كتعريف التسلسل والاعداد الاصلية والاعداد الترتيبية ورد الحساب الى أصول في المنطق ، وقد أصبنا من التوفيق نجاحا سريعـا بعد نجاح لمدة عام تقريبا ، نعم كان « مزيجه » قد أدى بالفعل كثيرا مما عملناه ، ولكننا في البداية لم يكن لنا بذلك علم ، وقد كان نصيبي الذي أديته في كتاب « أسس الرياضة » (البزنكبيا ماثماتككا) نتيجة عرضت لي بادىء الامر عرضا ، وذلك حين كنت ماضيا في دحض « كانت » .

في شهر يونيو من سنة ١٩٠١ انتهت هذه الفترة التي امتلأت بنشوة أشبهت النشوة في شهر العسل ، فقد كان « كانتور » أقام برهانا على أن الأعـداد الاصلية لا تنتهي عند عدد يكون بمثابة « العدد الأكبر » الذي ليس بعده عدد أكبر منه ، فطبقت هذا البرهان نفسه على أي مدرك كلي فانتهيت الى

تناقض قائم في المدرك الكلي حين لا يكون هو نفسه أحد الافراد الجزئية المنطوية تحت معناه ، وسرعان ما تبين لي أن هذا التناقض ان هو الا واحد من مجموعة متناقضات ليس لها نهاية ·· جاهدت في ازالة هذه المتناقضات ، وكنت أظن باديء ذي بدء أن الامر لا يستعصي على الحل ، لكن سرابا ضللني بعد سراب ، فلم أتقدم نحو هدفي خطوة واحدة خلال عامين كاملين (١٩٠٣ و ١٩٠٤) حتى اذا ما كان الربيع من سنة ١٩٠٥ قامت في وجهي مشكلة جديدة ألفيتها ممكنة الحل ، فكان حلها بمثابة بصيص من نور نحو أمل في التغلب على المشكلات الأولى ، أما هذه المشكلة الجديدة التي أنارت لي الطريق فهي مشكلة العبارات الوصفية ، اذ أوحت الي الطريقة التي حللتها بها بمنهج جديد ·

لقد كنت أول أمري من أتباع المذهب الواقعي ، وأنا أستعمل كلمة « الواقعية » هنا بالمعنى الذي قصد اليه المدرسيون في العصور الوسطى بالنسبة الى المذهب الافلاطوني ، اذ « الواقعية » بهذا المعنى تذهب الى أن الكلمة الكلية لها مسمى قائم بذاته الى جانب الافراد الجزئية التي تنطوي تحت ذلك الكلي ، أقول اني كنت أول أمري واقعيا بهذا المعنى ،

فظننت ــ مثلا ــ أن الاعداد الاصلية (١ ، ٢ ، ٣ ، ٠٠ الخ) أشياء موجودة وجودا قائما بذاته ، وكل الفرق بين وجودها ووجود سائر الاشيـاء التـي نصادفها هو أن الاعداد وجودها غير مشروط بزمن، فلا يكون لها ماض وحاضر ومستقبل ، بل هي ثابتة الحقائق لا يتعاورها تغير الزمن ، فلما هدانـا التحليل الى رد الأعداد الى فئات من فئات ، لم تعد كائنات موجودة وجودا مستقلا كما حسبتهـا أول الأمر ، بل أصبح الموجود هو فئات من أشياء ، أي أن الموجود فعلا هو المعدود لا العدد نفسه ، وبينما كنت في شغل من تحليل الاعداد ، كـان الفيلسوف النمساوي « مينونج » ــ الـذي تابعت انتاجـه باهتمام ــ يطبق براهين المذهب الواقعي (وكلمة الواقعية هنا أيضا مستخدمة بمعناها الافلاطونـي الذي شاع بين مدرسي العصور الوسطى) على كل عبارة وصفية ، بحيث انتهى الى القول بأن أي عبارة فيها وصف لشيء ، فلا بد أن نفترض لذلك الشيء وجودا مهما يكن نوع ذلك الوجود ، لأنه لو لم يكن موضوع الحديث موجـودا لما أمكـن التحدث عنه حديثا مفهوما ، خذ مثلا عبارة مثل : « جبل الذهب غير موجود » فهذه لا شك قضية صحيحة وأساس

صدقها هو أنه لا وجود لجبل من ذهب ، لكن النقطة الهامة هنا هي : كيف استطعنا أن نصف هذه العبارة بالصدق ما لم يكن موضوعها دالا على شيء ؟ انه اذا لم يكن ذا دلالة أصبحت عبارتنا غير ذات معنى واستحال بالتالي أن نحكم عليها بالصدق ، من ذلك يستنتج « مينونج » أن « جبل الذهب » موجود وان لم يكن وجوده واقعا في عالم الاشياء المحسوسة ، وجوده ضمني لكنه على كل حال وجود حقيقي ، وهكذا قل في سائر العبارات التي تتحدث عن موضوعات خيالية ، فلم يقنعني هذا القول من « مينونج » واشتدت بي الرغبة في التخلص من هذا العالم الوهمي الذي خلقه « مينونج » وملأه بصنوف الموجودات ، فلما تناولت الامر بالبحث انتهيت الى نظريتي في العبارات الوصفية ، والمهم فيها هو أنها كشفت عن حقيقة ، وهي أننا اذا ما حللنا جملة ذات معنى فلا يجوز لنا الافتراض بأنه ما دامت الجملة في مجملها ذات معنى فلا بد كذلك أن يكون لكل جزء من أجزائها معناه القائم بذاته ، فلفظتا « جبل الذهب » يمكن أن تكونا جزءا من عبارة ذات معنى مفهوم ، لكن اللفظتين وحدهما مستقلتين عن عبارتهما لا يتحتم أن تكونا دالتين

على شيء ، وما لبثت بعد ذلك أن تبينت أن الاسماء الكلية كلها ، أعني الرموز الدالة على فئات ، ان هي الا عبارات وصفية ، وحكمها حكم تلك العبارات ، في أن الكلمة منها تكون ذات معنى وهي جزء من جملة لكنها لا تدل بذاتها على شيء اذا استقلت عن جملتها وقامت بذاتها ٠

وأدت بي نظريتي في العبارة الوصفية الى تناول مشكلة المدلول والمعنى ـ وهنا أريد أن تنصرف كلمة « المدلول » للألفاظ المفردة ، وكلمة « المعنى » للعبارات ـ وانها لمشكلة معقدة فتناولتها بالبحث في كتابي « بحث في المدلول والصدق » عام ١٩٤٠ ، وكان لا بد أن يسوقني البحث الى علم النفس بل الى علم وظائف الاعضاء ، فانني كلما ازددت تفكيرا فيها قل اعتقادي بأن المنطق مستقل بذاته تمام الاستقلال ، ولما كان المنطق ـ في رأيي ـ علما أبعد تقدما وأكثر دقة من علم النفس ، كان خيرا لنا بالبداهة أن نلجأ الى المنطق في حل مشكلاتنا ما استطعنا الى ذلك سبيلا ، وما أمكن بحثه بطرائق المنطق لا ينبغي أن نلجأ فيه الى علم النفس مثلا ٠٠٠ ها هنا أدركت أن « نصل أوكام » وسيلة منهجية مفيدة ٠

كـأن « نصـل أوكـام » في صـورتـه الأولى ميتافيزيقيا ، اذ كان مبدأ يراد به الاقتصاد في عدد الكائنات ، بمعنى أن كل كائن يمكن الاستغناء عن افتراض وجوده فلا بد من بتره كأنما نبتر الزائد بنصل ، كنت أنظر الى « نصل أوكام » ــ وما زلت أنظر اليه ــ هذه النظرة أثناء اشتغالي بكتـاب « أسس الرياضة » (البرنكبياماثماتكا) ، فعنـد أفلاطون أن الاعداد (١ ، ٢ ، ٣ ، ٤ ، ٠٠) كائنات قائمة بذواتها ، غير أنها كائنات لا زمنية ، وهي هكذا في كتاب « فريجه » : « أصول الحساب » ، فلما انتهى بي تحليل العدد الى اعتباره فئة مـن فئات ، ثم لما تبينت أن الرموز الدالة على فئـات انما هي « رموز ناقصة » ــ أي أنها ليست بذات معنى في ذاتها ، ولا يكون لها مدلولها الا اذا جاءت جزءا من عبارة ــ آمنت بأنـه ليس ثمـة ضرورة عقلية تحتم علينا أن نجعل الاعداد الاصلية كائنات مستقلة بذواتها ، ولم يكن برهاني قائما على شيء من الميتافيزيقا ، بل جعلت أساس البحـث شيئـا آخر ، هو ما أسميه بالألفاظ الأولية » ، أعني الحد الادنى من الكلمات التي يمكن جعلها أساسا لكـل علم من العلوم ، وهي الكلمات التي لا تغني فيهـا

واحدة عن أخرى ؛ ولا يمكن تعريف واحدة بواسطة آخرى ، أضرب لذلك مثلا ما صنعه « بيانو » حيث أرجع لغة علم الحساب كلها الى ألفاظ أولية ثلاثة ، فجاء بعده « فريجه » كما جاء كذلك كتابنا في أسس الرياضة « برنكبيا ماثماتكا » وأوضحنا كيف أنه حتى هذه الالفاظ الثلاثة ، لا ضرورة لافتراضها أساسا نقيم عليه بناء العلوم الرياضية ، اذ يمكن ردها وتحليلها الى الالفاظ الأولية اللازمة لبناء علم المنطق ، وبهذا تصبح الرياضة استمرارا للمنطق ، ويكون كلاهما قائما على مجموعة واحدة معينة • من الالفاظ الاولية ، هي التي لا بد منها للسير في قضايا المنطق أولا فقضايا الرياضة بعد ذلك ، وهكذا ترى استغناءنا عن افتراض وجود الاعداء ككائنات قائمة بذواتها، وردها الى ألفاظ أولية مستخدمة في علم المنطق ، ترى كل ذلك قائما على تحليل منطقي لا شأن له بالميتافيزيقا ومجالها •

انك لو استثنيت ما كتبته في المنطق الرياضي ، جاز لك القول بصفة عامة بأن سائر كتبي لا تمثل وجهة نظري تمثيلا كاملا ، فنظرية المعرفة ــ مثلا ــ التي عنيت بها عناية كبرى ، فيها ما يدل على

أساس ذاتي بدرجة لم يكن منها بد ، لأن السؤال الذي طرحته لأجيب عنه هو : « كيف عرفت أنا ما أعرفه » ؟ واذن فنظرية المعرفة لا مفر لها من أن تجعل نقطة ابتدائها هي الخبرة الذاتية ، خبرتي أنا ، ماذا أدرك من خبراتي الباطنية الذاتية ، بل ان هذا الجانب الذاتي من نظرية المعرفة لا يقتصر على نقطة البداية وحدها ، بل يجاوزها فيشمل الخطوات الأولى من طريق البحث في الموضوع ، لأن تلك الخطوات الأولى هي أيضا منحصرة في الذات العارفة ، ولما كنت فيما أخرجته من مؤلفات لم أجاوز حتى الآن ببحثي تلك المراحل الأولى من عملية المعرفة ، فقد بدوت أمام القراء أكثر ذاتية من حقيقة موقفي ، فلست أنا بالفيلسوف المثالي الذي يجعل الحقيقة محصورة كلها في الذات العارفة، ولا أنا بواحد ممن يذهبون مذهب انحصار الذات في نفسها بحيث لا يكون أمام الانسان سبيل الى الخروج عن ذاته الى حيث العالم الخارجي ، بل اني مؤمن بعالم الفيزيقا ايماني بعالم النفس ، ومن الأمور التي أراها واضحة بذاتها أن معرفتي تبدأ بخبرتي ، والخبرة حالة ذاتية باطنية ، وكل ما ليس في حدود خبرتي المباشرة لا سبيل الى العلم به

الا عن طريق الاستدلال ، ويظهر لي أن الفلاسفة ـ خشية منهم أن يقعوا في مأزق انحصار الذات في نفسها ـ لم يواجهوا مشكلة المعرفة الانسانية مواجهة جادة ، فتراهم اما تركوا المباديء الضرورية لعملية الاستدلال ، غامضة بحاجة الى توضيح ، أو أنكروا الفارق الذي يميز المعرفة المستمدة من الخبرة المباشرة من المعرفة المستمدة بالاستدلال ، فاذا ما أتيح الفراغ الذي يمكنني من الاضطلاع ببحث جاد في مشكلة فلسفية ، فسيكون موضوعي هو هذه المحاولة في سبيل تحليل العملية الاستدلالية التي تبدأ من طرف الخبرة الذاتية ، وتخرج منها الى عالم الفيزيقا ، مفترضا الصدق في تلك الاستدلالات ، ثم أبحث عن المباديء التي بمقتضاها تكون استدلالاتنا من خبراتنا الذاتية الى الطبيعة الخارجية صادقة ، قد يكون الحكم بصدق المباديء المتضمنة في عملية الاستدلال أمرا مرهونا بالهوى ، لكن الذي لا شأن له بأهوائنا ، والذي لا بد لنا من قبوله ، هو ضرورة الاخذ بهذه المباديء الاستدلالية اذا أردنا ألا ينحصر وجودنا في حدود ذواتنا وخبراتها المباشرة ٠

ولا بد لي من ذكر ما حاولت أداءه في المشكلات

الاجتماعية ، فلقد نشأت في محيط سياسي وكان كبار أسرتي يريـدون أن أسير في حيـاتي سـيرة سياسية ، غير أن الفلسفة استثارت من اهتمامي أكثر مما فعلت السياسة ، ولما تبين لي في وضوح أن في نفسي استعدادا لها قررت أن أجعلها مهمتي الرئيسية في الحياة ، وقد آلم جدي هذا الاتجاه مني ، حتى لقد أشار وهو يحدثني ذات يـوم الى بحثي في أسس الهندسة بقوله في استخفاف : « هذه الحياة التي عشتها حتى الآن ؟! » كأنما يريد أن يقول لي : هذه الحياة التي أضفتها سدى ، ثـم أضاف الى ذلك قائلا في صوت المتحسر : « أوه يا « برتي » ، أصحيح ما سمعته من أنك تكتب كتابا آخر ؟! » ومهما يكن من أمر انصرافي الى الفلسفة ، فقد لبث في نفسي أثر قوي يميل الى السياسة أيضا ؟ فلما كنت في برلين عام ١٨٩٥ درست الديمقراطية الاشتراكية الالمانية التي أحببتها لمناهضتها للقيصر، لكنني كذلك كرهتها لأنها ـ عندئذ ـ كانت تمثل الماركسية على أصولهـا ، وظللـت حينا متأثـرا بـ « سدني وب » في ميلي الى النزعة الاستعمارية الى الحد الذي جعلني أناصر حرب البوير ، لكنني أقلعت عن هذا الاتجاه اقلاعا تاما سنة ١٩٠١ ،

ومنذ ذلك التاريخ لم أفتأ أحس كراهية شديدة نحو استخدام القوة في العلاقات البشرية ، ولو أني كنت أسلم دائما بضرورة استخدام القوة أحيانا ، وجدت في سنة ١٩٠٣ أن أنقلب « جوزف تشمبرلين » عدوا لحرية التجارة،فانطلقت أهاجمه، بالكتابة والخطابة ، واستندت في معارضتي اياه الى ما يستند اليه كل داعية الى التعاون الدولي ، وكان لي نصيب فعال في الحركة التي أرادت للمرأة حق الانتخاب ، ولما فرغت من كتابي « أسس الرياضة » سنة ١٩١٠ ، رغبت في دخول البرلمان ، وكنت وشيك تحقيق هذه الرغبة لولا أن علمت لجنة الترشيح عني حرية التفكير فأعرضت ٠

وجاءت الحرب العالمية الأولى فوجهت اهتمامي وجهة جديدة ، اذ استغرقتني مشكلة الحروب واجتنابها في المستقبل ، فكتبت في ذلك وما أشبه مؤلفات وسعت من نطاق شهرتي في جمهور القارئين، كان أملي والحرب ناشبة أن تجيء معاهدة السلم ضامنة لاجتناب حروب عظمى في المستقبل ، لكن معاهدة فرساي خيبت أملي ، وراح كثيرون من أصدقائي يعقدون آمالهم على روسيا السوفيتية ،

لكنني حين زرتها سنة ١٩٢٠ لم أجد بها شيئـــا جديرا بحبي أو حقيقا باعجابي ٠

ودعيت الى الصين فلبثت فيها نحو عام ، وقد أحببت أهل الصين ولو أني تبينت أن كثيرا مــن أفضل جوانب حضارتهم سيصيبـــه الفساد بسبـــب تأهبهم لمقاومة التيارات الحربية المعادية ، فكأنمـــا لم يعد أمامهم ـ فيما يبدو ـ الا أحد أمرين فاما أن يتركوا أنفسهم نهبا للغزاة ، واما أن يسلحوا أنفسهم بسيئات أعدائهم ليتمكنوا من مقاومتهـــم بمثل أخلاقهم ، وعلى كل حال فقد أفادتني الصين فائدة كبيرة ، وهي فائدة لا بد أن يفيدها الشرق لكل من يدرسونه من الأوروبيين دراسة فيها عطف وحساسية ، ذلك أن الصين قد علمتني كيف أفكر تفكيرا يمتد ليشمل مسافات بعيدة من الزمن ، وألا أدع الحاضر بسيئاته باعثا على اليأس ، ولولا هذا الدرس الذي تعلمته في الصين ، لما احتملت العشرين عاما الماضية مما فيها م[illegible]س على نحو ما احتملتها ٠

وخلال السنوات التي أعقبت عودتي من الصين ، ولد لي الولدان الأولان ، فكانا سببا في اهتمامـــي بالتربية في المراحل الأولى ، ولبثت فتـــرة أختص

التربية بمعظم جهدي ، وقد ظن الناس أني لا بد مناصر للحرية الكاملة في المدارس · لكن ذلك الظن ـ كظنهم بأني داع الى الفوضى ـ خطأ في تصوير وجهة نظري ، اذ أني أرى أنه لا غنى لنا عن قدر معين من القسر في تربية النشيء ، كما أنه لا غنى لنا عن مثل ذلك في الحكم ، ولو أني أرى الى جانب ذلك أن في مقدورنا أن نهتدي الى طرائق تربوية يكون من شأنها التقليل من ذلك القسر الضروري ، ولهذه المشكلة نواحيها السياسية أيضا ، فالقاعدة العامة بالنسبة للاطفال والراشدين على السواء ، هي أن الناعمين في حياة سعيدة يغلب عليهم أن يكونوا أقل ميلا الى النزعات الهدامة ، ولهذا فهم أقل احتياجا الى الضوابط عمن هم لا ينعمون بمثل نعيمهم ، لكنني مع ذلك لا أظن أن الاطفال يسعدون بحرمانهم من الهداية ، كما أني لا أعتقد في امكان ولاء الافراد لمجتمعهم اذا أرسلنا حبلهم على الغارب؟ ان تعويد الناشيء على النظام أمر لا نزاع فيه ، لكن المشكلة هي الى أي حد يجوز ذلك ، لأن الاسراف في الشدة قد يأتي بعكس المطلوب ، اذ أن احباط الغرائز الطبيعية في الطفل لا بد منته به الى تذمر من العالم وضيق به ، وهذا بدوره كثيرا ما ينتهي

الى العنف والقسوة : فقد كان مما استرعى انتباهي ابان الحرب ١٩١٤ ـ ١٨ أمر صعقت له ، هو ما لاحظته أول الامر من أن معظم الناس من نشوة نفسية بسبب قيام الحرب ، وواضح أن ذلك نتيجة علل كثيرة بعضها تربوي ، نعم ان في وسع الوالدين أن يؤديا شيئا كثيرا لوليدهما ، لكن التربية على نطاق واسع ينبغي أن تكون من عمل الدولة ، وبالتالي لا بد أن تسبقها اصلاحات في السياسة والاقتصاد ، ومهما يكن من أمر فقد رأيت العالم عندئذ يسير رويدا نحو الحرب ونحو الدكتاتورية، ووجدت أنني لا أملك أن أعمل عملا يفيد ، فأسرعت الخطى عائدا الى حظيرة الفلسفة وتاريخ الفكر .

فلسفة برتراندرسل :

مما لا شك فيه ان الفلسفة الانجليزية بصورة عامة خلال مراحلها المتعددة طبعت بالطابع التجريبي انطلاقا من الخبرة المباشرة التي تتفاعل في أعماق الفلاسفة وتسيطر على أحاسيسهم ومشاعرهم ، باعتبار هذه الأحاسيس وتلك المشاعر تتلقاها الحواس من معالم الطبيعة الخارجية بواسطة السمع ، والبصر ، واللمس ، وبذلك يتمكن

الانسان من رسم صورة صادقة عن العالم ، ومتى عرف الانسان نفسه ارتدت تلك المعرفة لتفعل وفق خبراتنا الحسية في هذا العالم لتحلل موجوداته وفق منطلقات حقانية تعطينا الدليل العقلاني لاكتشاف الكائنات الموجودة في هذا العالم ٠

وكان في طليعة الفلاسفة الانجليز الذين نهجوا النهج التجريبي في فلسفتهم « بيكن » في القرن السادس عشر ، و « لك » في القرن السابع عشر ، و « هيوم » في القرن الثامن عشر ، و « مل » في القرن التاسع عشر ، ثم سار مترجمنا الفيلسوف « رسل » في القرن العشرين على هذا المنوال التجريبي رغم ظهور موجات من الفلسفة المثالية بين فترة وأخرى ، مما يجعل المرء يعتقد بأن هذه المثالية قد سيطرت على غيرها من الفلسفات التي انتشرت في الوسط الانجليزي ، لكنها لا تلبث حتى يتصدى لها واحد من هؤلاء الفلاسفة التجريبيين ، فتنحسر ويعود للفكر الانجليزي مجراه الاصيل ٠

ولقد سيطرت في القرن التاسع عشر موجتان من الفلسفة المثالية طغت على الفكر الانجليزي بعض الوقت ثم انحسرت عنه ، وأولاهما جاءت في مطلع

القرن على أيدي جماعة من الشعراء والكتاب الذين عشقوا المثالية الالمانية التي يجسدها « كانت » و « هيجل » فراحوا ينقلونها في شعرهم ونثرهم ، ومن هؤلاء « كوادج » و « كارلايل » ولكن هذا الغزو الفكري لم يلبث أن تصدى له « جون ستيوارت مل » بفكره التجريبي ، فاستطاع أن يعود بالتقاليد الانجليزية الى تيار الفلسفة كما كانت على يدي « لك » و « هيوم » ، ومن أبرز أعماله في هذا الحقل كتابه في « المنطق » وكتابه في « المذهب المنفعي في الاخلاق » .

ويلاحظ أن المثالية الالمانية رغم ما لاقته من اعتراضات عادت في أواخر القرن التاسع عشر الى غزوة جديدة للفكر الانجليزي ، وكانت غزوتها هذه المرة أشد توفيقا وأرسخ جذورا ، لأنها في هذه المرة لم تجعل أداتها نفرا من الشعراء والكتاب غير المختصين بالدراسات الفلسفية ، بل جعلت أداتها أساتذة الفلسفة في جامعة أكسفورد أمثال : «جرين» و « برادلي » و « كيرد » و « بوزانكت » ، حيث نراهم جميعا يتجهون في فلسفتهم نحو المثالية المطلقة ، وقد سميت تلك الحركة المثالية بمدرسة « أكسفورد » أو باسم « الهيجلية الانجليزية »

باعتبار فلسفة « هيجل » كانت أشد اشعاعـا في مؤلفات هؤلاء الاساتذة ، ومع هذا كان لفلسفـة « كنت » أثر عميق في أفكار تلك المدرسة ٠

ويبدو أن الفلسفة المثالية قد سيطرت سيطرة فعالة على الفكر الانجليزي حتى سنة ١٩٢٠ ، رغم المعارضة الشديدة التي لقيتها من « مل » و «آرثر» ، وكان لا بد لمنطق التاريخ أن يغير مجرى الحوادث ليعود الى الفلسفة الانجليزية طابعها التجريبي مرة أخـرى ، وعندمـا نشـر الفيلسوف البريطـاني « برادلي » كتابيه المشهورين في « أصول المنطق » و « المظهر والحقيقة » ليطلع على العالم كما طلع من قبله « هيجل » مشيرا الى أن العقل وحده معتمدا على ما يصطخب في أعماقه من تفاعلات عرفانيـة بامكانه أن يعرفنا عن العالم أمورا كثيرة دون حاجة منا الى الحواس وادراكهـا ، ويذهـب في كتـاب « المظهر والحقيقة » الى أن الفاحص المدقق يلاحظ أن ظواهر الكون يدركها كمـا تدركها الحـواس متناقضة ، لذلك لا بد أن تكون هذه المدركـات وهما ، وأما الكون على حقيقته ــ اذا كان حتما أن يتسق مع نفسه اتساقا منطقيا ــ لا بد لنا من وصفه بخصائص أخرى غير الخصائص التي تدركها

الحواس ، باعتبار أن الكون على حقيقته يستحيل أن يكون محصورا في مكان أو محدودا بزمان ، كما يستحيل أن يكون قوامه هذه الكثرة من الاشيـاء يرتبط بعضها ببعض بعلاقات ، بل يستحيل أن يكون هنالك حتى هذه التثنية التي نخالها بين الذات العارفة والشيء المعروف ، فما الكون ـ حسب رأيه ـ الا حقيقة واحدة مطلقة لا تجزؤ فيها ولا فواصل ولا حدود ٠

لقد أحدثت هذه الآراء المثالية التـي أطلقهـا الفيلسوف البريطاني « برادلي » ردة فعل كبرى في الأوساط الفكرية البريطانية اتسمت بعودة الفكر البريطاني الى جذوره التجريبية السابقة ، مما أدى الى ظهور بوادر حملات عنيفة جديـدة تنهـد الى تقويض معالم الفلسفة المثاليـة التي زرعـت في الأوساط الفكرية البريطانية ، فنشر الفيلسوف « جورج مور » سنة ١٩٠٣ بحثه المشهور « دحض المذهب المثالي » وأخرج رسل سنة ١٩١٢ كتابه « مشكلات الفلسفة » وفي عام ١٩١٤ كتابه « علمنا بالعالم الخارجي » ، كما نشر آخرون حملات أخرى أطلقوها ضد الفلسفة المثالية ، مثل « برتشارد »

في كتابه الذي ينقد فيه نظريـة المعرفـة عنـد « كانت » ٠

ويبدو أن هناك آراء فلسفية أخرى قد انطلقت في انجلترا لتقويض ما تبقى من معالم الافكـار المثالية وعلى رأسها التحليلات المنطقية والرياضية التي قام بها رسل في كتـابه المعروف « أصـول الرياضة » الذي أصدره سنة ١٩٠٣ وفي كتـاب « أسس الرياضة » الذي كتبه « رسل » بالاشتراك مع « وايتهد » وهو عبارة عن تحليلات عميقـة الجذور بعيدة الغور ، فرغ رسل من القسم الخاص به سنة ١٩١٠ ٠

كل هذه الافكار التي بشر بها « رسل » كانت تهدف الى قلع جذور الفلسفة المثالية مـن الوسط البريطاني رغم تأثر كبـار الفلاسفة الانجليـز بالأفكار الكانتية أو الهيجلية ، والى ايجاد اتجـاه فلسفي جديد واقعي يجسنده « رسل » في مجتمعه العلمي في جامعة « كيمبردج » التي أصبحت مقرا للفلسفة الواقعية التحليلية التي تربعت على عرش الفلسفة البريطانية أكثر من عشر سنوات ٠
ويمكن اجمال الاهـداف الاساسية لاتجاهـات

الفلسفة الواقعية هذه في عدة نقاط هي : أولا حركة تنهد الى ايجاد نظرية المعرفة لتحل محل نظرية الميتافيزيقا ، والتي ترى أنه لا بد للانسان حتى يعرف ما يعرفه ، فلا بد له من معالجة المشكلات الفلسفية واحدة بعد واحدة دون أن يوجه اهتمامه الى أن تكون هذه المشكلات أو لا تكون أجزاء من مسألة واحدة كبرى ، ومن هذه المشكلات الجزئية ، مشكلة المعرفة الانسانية كيف تكون ٠

وأهم ما تتصف به نظرية المعرفة عند أصحابها هو بعدها عن الذاتية بقدر الامكان ، فأنا حين أعرف شيئا عن العالم الخارجي فانما أكشف عن شيء موجود فعلا خارج ذاتي ، كان موجودا قبل معرفتي اياه وسيظل موجودا بعدها ، ولم تغير معرفتي تلك من حقيقة الشيء المعروف ، لأنه كائن مستقل عن العقل الذي يعرفه ، وان غيرت معرفتي لذلك الشيء شيئا ، فانما غيرت من نفسي أنا لا من ذلك الشيء الخارجي الذي عرفته ، وقد غيرت من نفسي حين نقلتها من حالة جهل الى حالة علم ، المعرفة كشف عما هناك وليست هي بعملية من الخلق المنطقي الذي يتم تركيبه داخل عقلي

بغض النظر عما هو كائن خارج العقل ـ كما يراه المثاليون ٠

ويذهب أصحاب المدرسة الواقعية التحليلية الجديدة الى أن ما يدركه الانسان بذوقه الفطري أساس للحق ، فلو لاحظنا الذوق الفطري يرى شيئا والفلسفة أو علم اللاهوت يرى شيئا آخر ٠ فالصادق هو الذوق الفطري ، لذلك يمكننا أن نسمي هذه الافكار الفلسفية الجديدة با (لذوق الفطري) أو « الادراك الفطري » أو « الفهم المشترك » أو « الحس المشترك أو كما يقولون بالانجليزية Common Senor وهذا « الحس المشترك » لا يجوز فيه الجدل ، كونه هو بذاته الذي ينبري لانكاره المثاليون على كافة أتباع فلسفتهم التي يسمونها مثالية ، لأن هؤلاء يجمعون على أن الشيء المعروف ليس مستقلا عن العقل العارف ، وفي اعتقادهم أن العالم في حقيقته هو هذا الذي يعرفه الانسان بعقله لا الذي يدركه من ظواهره بحسه ، حتى « كانت » الذي هو من أكثر المثاليين اعتدالا وبعدا عن التطرف في مثاليته ، يجعل العالم صنيعة العقل ومقولاته الى حد كبير ٠

وعلى هذا الاساس يمكننا أن نعتبر نظرية

المعرفة والرأي فيهـا من أهم مـا يميز المدرسـة الواقعية الجديدة ، بالاضافة الى صدقها في أفكارها وسلوكها اليومي في الحياة العامة ٠

ومن الواضح أن أتباع الفلسفة المثالية كانوا يقولون بمعيار « الاتساق » أساسا لصدق العبارة ، أي أن تكون العبارة على « اتساق » مع غيرها مما يقال بحيث لا يكون ثمة تناقض فيما نقوله عـن الكون ، لنأخذ الهندسة ـ مثلا ـ لتوضيح رأي المثاليين هذا ، فعلى أي أساس نحكم على نظريـة هندسية من نظريات اقليدس بأنها صواب ؟ وجوابنا على هذا السؤال هو : تكون النظرية جوابا لـو اتسقت مع سائر النظريات ومـع سائر الفروض والتعريفات والمسلمـات ، بحيـث تأتي النتيجـة محتومة لما سبقها ومقدمة ضرورية لما بعدها ، واذا كان بين أجزاء البناء الهندسي مثل هذا «الاتساق» كان بناء صحيحا ، وكان كل جزء منه صادقـا ، وهكذا قل في مجموعة العبارات التي نصف بهـا الكون ، فهي صادقة اذا تكاملت في بناء بين أجزائه اتساق لا يسمح للواحدة أن تناقض الأخرى ٠

أما المدرسة الواقعية الجديدة فترى في معيـار

الصدق رأيا آخر يتفق ورأيها في عمليـة اكتساب المعرفة ، فما دام الشيء الذي أعرفه موجودا خارج ذاتي ، وكل ما أفعله تجاهه هو أن أكشف عنه ثم أضع ما عرفته عنه في عبارة أو عبارات فلا بد ـ لكي تكون تلك العبارة أو العبارات صادقة ـ أن يكون ثمة « تطابق » بـين الوصـف والموصوف ، معيارهم في الصدق اذن هو « التطابق » بين القول والموضوع الذي قيل فيه ذلك القول ، وليس حتما أن تكون مجموعة الاقوال التي أقولها عن العالم مما يكمل بعضه بعضا في بناء واحد ، اذ قد لا يكون في العالم هذه « الواحدية » بل قد يكون ـ كما هو رأي الواقعيين فيه ـ قوامـه كثرة متجـاورة أو متعاقبة من أشياء أو من حوادث ٠

والناحية الثالثة التي يتميز بها المذهب الواقعي الجديد هي اهتمام أصحابه بالعلوم ، وبصفة خاصة اهتمامهم بعلم الطبيعة والرياضة ، فكثيرون منهم أولئك الذين اشتغلوا بالفلسفة بعد دراستهم لعلم الطبيعة أو للرياضة دراسة تخصص ، وعلى كـل حال فليس المقصـود باهتمـام الفلسفـة المعاصرة بالعلوم وبالرياضة أنها تسعى الى ما يسعى اليـه العلم من جمع الحقائق واستدلال القوانين ، بـل

المقصود هو أنها تأخذ من العلم مبادئه وطرائقه ومدركاته الكلية ، فلئن كان العلم يسعى الى تصنيف الحقائق في مجموعات مستعينا في ذلك بالقوانين العلمية ، فهذه القوانين العلمية نفسها هي بمثابة المادة الخامة للفلسفة ، ولكن بأي معنى ؟ بمعنى أن الفيلسوف المعاصر يتجه بفلسفته نحو تحليل العلوم في مبادئها وقوانينها ٠ وهذا يعطينا الدليل على أن التحليلات في أصول الرياضة والعلم الطبيعي أخذت حيزا كبيرا من اتجاه فلاسفة الواقعية الحديثة الى جانب وضوح الأسلوب والتخلص من الألفاظ اللغوية المزخرفة التي هي من خصائص وميزات العقول القلقة ، التي تنهد الى حشد الرموز واضفاء صفة التعمية والغموض على أفكارهم الفلسفية ، وما تحويه من تعقيد الأسلوب وغموض العبارة ٠

وفي حالة سبرنا أعماق ما خلفه الفيلسوف الكبير « برتراندرسل » من أفكار فلسفية وآراء عقلانية نلاحظ من خلال منهجه التحليلي الواضح الذي يحدد معالمه ومعانيه تحديدا لا يجعل مجالا الى الرموز والغموض والتعمية ، يرشدنا الى أن اتباع الفلسفة الواقعية قد اعتمدوا على التحليل والتحديد والتوضيح كهدف أساسي لاظهار أفكار

جديدة وضعية منطقية ، كونها ترفض الميتافيزيقا باعتبارها قائمة على تحليل العبارات الميتافيزيقية نفسها لاثبات خلوها من المعنى ، وابتعادها عن الهدف لعدم توفر شروط الكلام المقبول في عباراتها، أي الصواب أو الخطأ ·

ولما كان « برتراندرسل » في طليعة الذين قاموا بالتحليلات المنطقية وخاصة في مقدمته الطويلة لكتاب « لدفج فنجنشتين » رسالة في فلسفة المنطق ، الذي يعتبر بمثابةالانجيللاتباعالوضعية المنطقية، فقد كتب عن فنجنشتين في ٢٩ نيسان ١٩٥١ عندما علم بوفاته فقال (١) :

« لما التقيت لقاء التعارف بفتجنشتين أخبرني أنه معتزم أن يكون مهندسا ، وذهب الى مانشستر وهذا الهدف نصب عينيه ، غير أنه خلال دراسته للهندسة أغرم بالرياضة ، ثم خلال دراسته للرياضة أغرم بأصول الرياضة ، وسأل الناس في مانشستر ـ كما أنبأني ـ ان كان ثمة موضوع كهذا ، واذا كان قد تناوله بالدرس واحد من العلماء ، فأجابوه

---

(١) نشر هذا المقال في مجلة « ميند » شهر يوليو سنة ١٩٥١ ·

بأن مثل هذا الموضوع قائم ، وأنه يستطيع أن يزداد بالأمر علما اذا هو زارني في كيمبردج،وهكذا فعل ... وأخذ في الدراسة معي وسرعان ما تقدم في المنطق الرياضي بخطى واسعة ، ولم يلبث أن ألم بكل ما كان عندي من علم أستطيع تعليمه اياه، وأظنه لم يكن حينئذ يعرف « فريجه » معرفة شخصية لكنه قرأه وأعجب به اعجابا شديدا ، ولم أعد أراه بطبيعة الحال خلال الحرب ١٩١٤ ـ ١٩١٨ لكنني تلقيت منه حظا بأبعد الهدنة بقليل، كتبه من « مونت كاسينو » أخبرني فيه أنه وقع في الأسر ، وكان معه ـ لحسن الحظ ـ مخطوطه الذي هو كتابه « رسالة في فلسفة المنطق » فاستخدمت كل ما أملك من قوة لأحمل الحكومة الايطالية على اطلاق سراحه من الأسر ، ثم التقيت به في لاهاي حيث ناقشنا كتابه « رسالة في فلسفة المنطق » سطرا سطرا .. » .

ومن الواضح أن « رسل » ومن لف لفه من الفلاسفة الذين ناقشوا « الوضعية المنطقية » التي كانت بمثابة جزء من « الواقعية الجديدة » ونتيجة للتحليلات المنطقية التي قام بها رسل في كتابيه « أصول الرياضة » و « أسس الرياضة » هي في

الحقيقة خليط من تجريبية ومنطق رياضي ، انطلق من الكشف التحليلي الذي أثبت الفلسفة التجريبية الى الأبد ، ويعني هذا عن طريق الكشف عن طبيعة الرياضة والمنطق بواسطة تحليل قضاياهما، باعتبار أن أكبر عقبة كانت تقف في طريق أصحاب الفلسفة التجريبية هي : اذا قلنا أن العلم أساسه التجربة الحسية ، فبماذا نعلل يقين الرياضة والمنطق مع أن قضايا هذين العلمين لا تأتي عن طريق الحواس ؟ فالنتيجة التي انتهت اليها « الوضعية المنطقية » في ذلك هي أنه بتحليل قضايا هذين العلمين تبين أنها جميعا تحصيل حاصل ولا تقول شيئا جديدا ، فالقضية في الرياضة ـ مثل قولنا ٢+٢ = ٤ هي قضية « تكرارية » وليست قضية « اخبارية » انها تكرر شيئا واحدا في لفظين ، وانما اتفقنا على أن يكون اللفظان أو الرمزان بمعنى واحد بحكم تعريفنا لهما ·

ويرى جماعة الفلسفة التجريبية أن اليقين في الرياضة لا تخبرنا بجديد ، فلم يعد هنالك ما يبرر الاحتجاج بالرياضة ويقينها على الفيلسوف التجريبي الذي يقول ان مصدر كل علم جديد هو الحواس ، وبالخبرة الحسية وحدها يكون الحكم

على الكلام الذي ينطق بـه الناس بالصـدق أو بالكذب ، والنتيجـة النهائيـة التي ينتهي اليهـا « الوضعيون المنطقيون » هي أنه اذا لم تكن العبارة التي أمامك « اخبارية » تعتمد في خبرهـا علـى الحواس ، ولم تكن « تكرارية » ـ كما في الرياضة ـ تحصل حاصلا ولا تضيف علما جديدا ، اذن فهي كلام لا يحمل أي معنى ، وهذا هو ما هدف اليه الفيلسوف « هيوم » في عبارتـه التي ذكرها ، في ختام كتابه « بحث في العقل البشري » : اذا تناولنا بأيدينا كتابا كائنا ما كان ، في اللاهوت أو فـي الميتافيزيقا المدرسية مثلا ، فلنسأل أنفسنا : هل يحتوي هذا الكتاب على شيء من التدليل المجرد فيما يختص بالكمية والعدد ؟ كلا ! هل يحتوي على شيء من التدليل التجريبي فيما يختص بأمور الواقـع والوجود ؟ كلا ! اذ فألق به في النار ، لأنه عندئذ يستحيل أن يحتـوي على شيء سـوى سفسطـة ووهم » .

برتراندرسل وفلسفته الرياضية :

قلنا بأن الفيلسوف « رسل » قد اهتم بالأمور الرياضية وتحليل الاعداد واستخدام فلسفة العلم

رياضة كان ذلك العلم أو أي فرع من فروعــه ، معتبرا المواضيع العلمية انما تتألف من عبــارات كلامية وصيغ رمزية ، يصف بها الاشياء الواقفة وصفا مباشرا ، لأن رجال العلوم يستخدمون الالفاظ والرموز والاشارات ليثبتوا فيها أحكاما عن الاشياء الواقعة ، لذلك لا بد لهم من استخدام لغة خاصة بهم تعرف « باللغة الشيئية » وبالاضافة الى هذه الأمور الشيئية توجد طائفة من العبارات لا يراد لها أن تصف الاشياء وصفا مباشرا ، بل يراد بها أن تتحدث عن غيرها من ألفاظ وعبارات مما جاء في البحث العلمي نفسه أو في غيره ، مثال ذلك أن يبين المؤلف بأن العبارة « س » والعبارة « ص » متناقضتان ، أو أن الواحدة منهما نتيجة تلزم عن الأخرى أو ما أشبه ذلك ، فها هنا لا يحدثنا المؤلف عن « الاشياء » نفسها التي هي موضوع العلم الذي نكون بصدده ، بل يحصر حديثه في « مدركات » ذلك العلم ، أو ان شئت فقل انه ها هنا يتحــدث عن « اللفظ » المستخــدم في وصــف الاشيــاء ليبــين مضموناته أو ما يقوم بــين أجزائه من علاقــات وهكذا ، وأمثال هذه العبارات التي تتحدث عــن سواها ــ لا عن الاشياء الخارجية مباشرة ــ تسمى

« باللغة الشارحة » ـ أو اللغة التي تتحدث عن لغة ـ تمييزا لها من « اللغة الشيئية » باعتبار أن العبارات الشيئية في البحث العلمي هي التي تعبر عن النظرية العلمية التي يريد العالم أن يتقدم بها ، وأما العبارات الشارحة للعبارات الشيئية ، فليست جزءا من تلك النظرية العلمية ذاتها ، بل هي تنتمي الى ناحية أخرى غير ناحية العلم نفسه ، اذ تنتمي الى فلسفة ذلك العلم ٠

وعندما نحاول حسب مفهوم رسل تطبيق ذلك على الرياضة يكون الفرق بين الرياضة وفلسفتها هو أن الرياضة تستخدم رموزا وعلامات ، مثل الاعداد وأحرف الهجاء والعلامات الدالة على الجمع والطرح والضرب والقسمة والتساوي وما الى ذلك ، ثم تركب من تلك الرموز والعلامات صيغات ومعادلات دون أن تقف عند هذه الرموز والعلامات نفسها بالتحليل ، وهي التي تستخدم الرموز والعلامات المعروفة مادة لحديثها لكنها لا تصب الحديث على الرموز والعلامات ذواتها ، فتقول الرياضة مثلا : ان ١ + ٠ = ١ لكنها تستبعد من مجالها تحليل معاني الواحد والصفر والزيادة والتساوي ، فاذا ما تناول باحث هذه الرموز ببحثه

وجعلها هي نفسها موضوع حديثه ، كان قوله « فلسفة رياضية » .

ويرى « رسل » اننا اذا حاولنا الانطلاق بالرموز الرياضية المألوفة كان أمامنا أحد اتجاهين للانطلاق، فأما أن نتجه من نقطة البداية الى أعلى ، أو أن نتجه من نقطة البداية الى أعلى ، أو أن نتجه منها الى أسفل ، أو أن نجعل انطلاقنا الى أمام أو الى وراء ، أما نسميه عادة « بالرياضة » فهو انطلاق الى أمام أو هو بناء الى أعلى ، أي أننا نمضي من الاعداد وغيرها من العلامات نحو عمليات تركيبية من جمع وطرح الخ ، ثم نظل نمضي في عمليات تزداد تعقيدا وتركيبا كلما علونا في سلم الدراسة الرياضية ، وأما الاتجاه الثاني فهو انطلاق من الاعداد وغيرها من العلامات الى ما وراءها ، اذ نحللها الى عناصر أبسط منها ، فنجد أنها برغم كونها نقطة ابتداء في الرياضة الا أنها هي نفسها نتيجة لعمليات فكرية سابقة لها ، فهذا الانطلاق الثاني هو بمثابة الحفر تحت تلك البدايات لنهتدي الى أسسها الأولى ، وهذا هو ما نسميه بفلسفة الرياضة .

والاعداد هي نقطة الابتداء في دراسة الرياضة،

عندها يبدأ الطفل دراسته حتى ليخيل الينا أنهـا ـ كما تبدو في ظاهر أمرها ـ أبسط المدركـات الرياضية، بمعنى أنها الاساس الاول الذي لا تسبقه خطوة أخرى ، مع أنها في الحقيقة على درجة بعيدة من التركيب ، ولا يظهر ذلك فيها الا بعد تحليل طويل دقيق ، كالذي قام بـه كثيرون من علمـاء الرياضة والمنطق المحدثين ·

ولقد أظهر علماء الرياضة والمنطـق وعلـى رأسهم « رسل » بتحليلاتهم أن فكرة العدد لا تأتي الا بعد أن تسبقها خطوات عقلية أبسط منها ، ثم بينوا أن هذه الخطوات العقلية السابقة انما تقع كلها في مجال المنطق ، لذلك اعتبروا الانطلاقـة الأولى من التفكير الرياضي كخطوة متقدمـة مـن مسيرة فكرية تبدأ مع الاصول الأولى للمنطـق ، وبهذا تكون الرياضة في حقيقة أمرهـا استمرارا للمنطق ·

ويقول « رسل » في مقدمة كتابه « مدخل الى الفلسفة الرياضية » كما أن أيسر الاجسام ادراكا هي تلك التي لا تكون شديدة القرب ولا تكـون شديدة البعد ، وهي أيضا تلك التي لا تكون شديدة

الصغر ولا شديدة الكبر ، فكذلك أيسر الافكـار العقلية ادراكا هي التي لا تكون شديدة الصغر ولا شديدة الكبر ، فكذلك أيسر الافكار العقلية ادراكا هي التي لا تكون شديـدة التركيـب ولا شديدة التبسيط ، وهذه الشروط متوافرة في العدد، فلا هو شديد البساطة ولا هو شديد التركيب بحيث يتعذر ادراكه على الناشيء الصغير ، ولذلك يسهل عليه فهمه كنقطة ابتداء يمضي بعدها الى دراسة التركيبات الرياضية ، ثم اذا أراد بعد اكتمـال نضجه الرياضي أن يفلسف الرياضة ، مضـى في سيره وراء العدد ليكشف عن العناصر البسيطة التي منها يتألف ويتركب •

اننا قد ألفنا العدد في دراستنا وفي حياتنا اليومية الفا يخدعنا ويجعلنا نظن أنه كان بهذه السهولة من الفهم والادراك عند الانسان الاول كما هو عندنا اليوم ، لكن الانسان الاول لا بد أن يكون قد سلخ من التاريخ دهرا طويلا قبل أن يدرك أن هنالك تشابها بين عصفورتين ويومين ، بحيث يستخـدم رمزا واحدا هو العدد « ٢ » ليرمز به الى هذا الجانب الذي تتشابه فيه العصفورتان واليومان ، ولا بـد كذلك أن يكون الانسان الاول قد قضى شطرا كبيرا

من دهره ــ حتى بعد ادراكه للاعداد التي يعد بها الاشياء ــ قبل أن يدرك أن « الواحد » عدد كسائر الاعداد ، ودع عنك هذا العسر الشديد الذي لا بد أن يكون الانسان قد صادفه قبل أن يعلم أيضا أن « الصفر » هو الآخر حلقة من سلسلة الاعــداد ، ولعلك لا تدري أنه لا اليونان القدماء ولا الرومان قد عرفوه ، فكانت الاعداد عندهم ــ كما هي عند كثير جدا من الناس في يومنا هذا ــ تبدأ من « ١ » وذلك على اعتبار أن الصفر لا يعد شيئا ، وجــاء ادراك الصفر متأخرا جدا في التاريخ ، حتى لترجع نشأته الى العرب ٠

ويتساءل « رسل » عن ماهية العدد ؟ فيقول انه سؤال طالما ألقاه السائلون ولكنه لم يجد الجــواب الصحيح الا في زماننا هذا ، وكان أول من قــدم الجواب الصحيح هو « فريجه » سنة ١٨٨٤ ، غير أن تعريف « فريجه » للعدد ظل مجهولا حتى جاء « رسل » فكشف للناس عنه سنة ١٩٠١ ٠

ويذهب « رسل » في كتابه « أصول الرياضة » انه اذا كانت لدينا مجموعة معينة من مدركات ، ثم كان لدينا حد معين يراد تعريفه بواسطــة تلــك

المجموعة من المدركات ، فان ذلك التعريف يكون ممكنا في حالة واحدة فقط ، وهي أن يكون ذلك الحد المراد تعريفه مرتبطا ببعض تلك المدركات ارتباطا ينفرد به دون أي حد آخر ، ويمكن شرح هذا الذي يقوله «رسل» في تعريف الحدود الرياضية على الوجه الآتي : أفرض أننا قد بدأنا فسلمنا بأننا نعرف معاني مجموعة من الالفاظ هي : ا ، ب ، ج ، ء ، د ، ثم افرض أننا قد أردنا أن نعرف رمزا مجهولا هو « س » بواسطة تلك الرموز المعلومة لنا ، فان تعريفنا للرمز « س » يكون كاملا من الوجهة المنطقية لو أننا حللنا « د س » الى بعض تلك العناصر كأن نقول مثلا ان معنى « س » هو « ا حـ » بشرط ألا يعني هذان العنصران أعني (ا حـ) الا هذا الحد وحده أي الحد « س » فلا يكون هناك حد آخر غير « س » يقال عنه أيضا انه مساو للعنصرين ا حـ .

على هذه الصورة يقدم لنا « رسل » تعريفه الرياضي على أن نبدأ بقائمة من الالفاظ الاولية التي نقبلها بغير حاجة منا الى تعريفها ،وبواسطتها نعرف ما أردنا من الالفاظ الرياضية الهامة ، وحين يريد الرياضي تعريف حد من حدوده ، لا يكفيه أن

يحلل ذلك الى ما شاء من عناصر ، انما لا بد له أن يتقيد في هذا التحليل بقائمة أمامه وضعت قبل المباشرة بتعريف ما يراد تعريفه ، وتشتمل هذه القائمة على المدركات الأولية التي قبلناها بغير تعريف ، أعني المدركات اللامعرفات ، ولا بد أن تكون هذه اللامعرفات الأولية منحصرة في أقل عدد ممكن ، وينبغي على الرياضي أن يستدل أكبر عدد ممكن من النظريات من أقل عدد ممكن من الفروض، وفي مرحلة تعريفه لألفاظه الرياضية لا بد له من أن يحدد معاني أكبر عدد ممكن من الالفاظ بواسطة أقل عدد ممكن من اللامعرفات ٠

ونرى أنه لا بد لنا من تقديم تعريف العدد ، لنلاحظ كيف أمكن رده الى مدركات منطقية : يجب أولا أن نلاحظ الفرق بين ثلاثة أشياء :

١ ـ المجموعة التي نعدها ٠

٢ ـ العدد نفسه الذي نعد به تلك المجموعة ٠

٣ ـ فكرة العدد بصفة عامة ٠

ولتوضيح هذه الاشياء الثلاثة التي لا بد من التمييز بينها كما يقول الدكتور زكي نجيب

محمود (١) : « افرض أن أمامك ثلاثة رجال ، فهذا الثالوث من الرجال هو المجموعة المعدودة ، وهو شيء غير العدد ٣ الذي نعد به تلك المجموعة ، بدليل أن هذا العدد ٣ نفسه يمكن تطبيقه على ثالوث أخرى غير الرجال الثلاثة الذين تراهم أمامك الآن ، فتطلقه على ثلاثة طيور ، وثلاثة أحجار ، وثلاثة مصابيح ، وغير ذلك ، وما دمنا نطلق رمزا واحدا هو « ٣ » على هذه المجموعات المختلفة من أشياء ، فلا بد أن يكون بين تلك المجموعات صفة مشتركة هي التي نقصد اليها حين نستخدم الرمز « ٣ » ، ثم نعود فنفرق بين عدد معين مثل « ٣ » أو « صفر » أو « ٩ » وبين فكرة العدد بصفة عامة ، فهذه الأعداد المختلفة ان هي الا أفراد من فئة تجمعها ، وما كانت لتجتمع في فئة واحدة لولا أن بينها صفة مشتركة هي التي نقصد اليها اذا ما تحدثنا عن « العدد » بصفة عامة ، فالعدد « ٣ » والعدد « صفر » والعدد « ٩ » أفراد مختلفة الدلالات بعضها عن بعض ، لكنها على اختلافها تنطوي تحت فئة واحدة هي « العدد » لأن بينها

(١) برتراندرسل : ص ٥٤ .

جانبا مشتركا ، وهذا الجانب المشترك في سلسلة الأعداد كلها هو المعنى المراد « بالعدد » اذا استعملنا الكلمة بصفة عامة ، كما أن « طه » و « الحكيم » و « العقاد » أسماء لأفراد ينطوون ـ على ما بينهم من اختلاف ـ تحت فئة واحدة هي مجموعة الأدباء ، واذن فلا بد أن تكون بينهم صفة مشتركة هي التي مقصد اليها حين نستعمل كلمة « أديب » بصفة عامة .

والعدد الذي سنتناول تحليله ورده الى مدركات منطقية ، هو « العدد » بالمعنى الثاني من المعاني الثلاثة السابقة ، أو العدد الذي يكون متعينا محدد القيمة مثل « ١ » أو « ٣ » أو « صفر » ـ كان الرياضيون الى عهد غير بعيد ، اذا أرادوا العدد استثنوا من الاعداد « ١ » ، وجعلوه غير قابل للتعريف ليعرفوا به سائر الاعداد ، فيكون العدد « ٢ » مثلا هو ١ + ١ ، والعدد « ٣ » هو ٢ + ١ وهكذا ، لكنها طريقة معيبة من عدة وجوه ، فهي فضلا عن أنها تفرق بين العدد (١) وبين بقية الأعداد ، كأنه ليس واحدا منها ، وفضلا عن أنها تستخدم فكرة الجمع المرموز لها بالعلامة + دون تعريف وتحديد ، كأنها لا تحتاج الى شيء من ذلك ،

أقول أنها فضلا عن هذين العيبين فيها ، فانهـا لا تنطبق الا على الاعداد النهائية دون الاعـداد اللانهائية ، فلئن صح أن أي عدد نهائي من سلسلة الاعداد الطبيعية مثل « ٧ » أو ٥٣٢ يمكن تعريفه بتكرار العدد « ١ » كذا من المرات ، فذلك لا يصح على العدد اللانهائي مثل مجموعة النقط في الخط المستقيم ٠

وقد تغلب العلم في عصرنا الحاضر على كافـة الصعاب واستطاع العلم الحديث بفضل « كانتور » أن يحلل الأعداد اللانهائية ويقربها الى الافهـام عندما تعالج الاعداد وطبيعتها ، وتعرف تعريفـا ينطبق عليها جميعا ، النهائية واللانهائية على حد سواء ، وتمكنت الدراسـات الحديثـة في المنطـق الرياضي من تحليل فكرة الجمع التي يرمز اليهـا بالاشارة + ، ولم يعد بالامكان اهمال هذا الرمز كأنه شيء لا يتطلب التعريف أو شيء يتعذر تحليله وتعريفه ، وأصبح بمقدورنا أن نحلل ونعـرف الصفر والواحد بنفس الطريقة التي نعرف بهـا سائر الأعداد ، ولم يعد بنا حاجة الى استثناء الواحد وجعله شيئا قائما بذاته يستخدم في تصريف غيره من الأعداد بغير أن يتناوله هو نفسه التعريف ٠

وللسير في محاولة تعريف الاعداد طريقان ، كلاهما يتخلص من عيوب الطريقة التي ذكرنا : طريق سلكه « كانتور » و « بيانو » ، وطريق آخر سلكه « رسل » لعله أقرب الى الكمال في تلافي كل ما يمكن تلافيه من أوجه النقص ·

أما الطريق الأول فهو محاولة تعريف العدد بالتجريد ، ومعنى ذلك أن نفحص مجموعة أو أكثر من المجموعات التي تنطوي تحت عدد معين ، كالعدد « ٣ » مثلا ، فنتناول بالبحث ثلاثة رجال وثلاثة طيور وثلاثة أشجار الخ ثم تجرد هذه المجموعات الثلاثية من الصفات الخاصة المميزة لكل منها صفة بعد صفة ، حتى يتبقى لديك بقية لا تكون صفة خاصة بمجموعة الرجال الثلاثة أو بجموعة الاشجار الثلاثة ، فتكون هذه الصفة الباقية بعد عمليات التجريد هي التي نسميها بالعدد « ٣ » ·

ولكن « رسل » يوجه الى هذه الطريقة نقده فيقول انه قد يتبقى لدينا بعد عمليات التجريد صفات لا حصر لعددها ، احدادها فقط هي الصفة التي تصف طبيعة العدد ، وعندئذ لا نجد بين أيدينا ما نميز به هذه الصفة الواحدة المطلوبة من

سائر الصفات التي بقيت معها بعد عمليات التجريد (١) ·

فعوضا أن نحاول تعيين الصفة المشتركة للفئات المتشابهة عددا ـ والتشابه بين فئتين يحدده أن تكون بينهما علاقة واحد بواحد ـ فخير من ذلك أن ننظر الى الفئة التي تضم تلك الفئات المتشابهة ، فأمامك الآن ـ مثلا ـ ثلاثة رجال وثلاثة طيور وثلاثة أشجار وثلاثة مصابيح وثلاثة كتب الخ ، فبدل أن تحاول استخراج الصفة المشتركة بينها ، لتكون هي معنى العدد « ٣ » ضمها جميعا في حزمة واحدة ، وتصور أنك قد ضممت معها في هذه الحزمة عينها كل الثلاثيات الممكنة في هذا العالم ، يتكون لك فئة كبيرة تحتوي على فئات صغيرة ، كل واحدة منها تشبه الأخرى ، هذه الفئة الكبيرة من الفئات الصغيرة ، هي معنى العدد « ٣ » ، والفرق بين الطريقة في تعريف العدد ، وبين طريقة التجريد السابقة ، هو ـ بلغة المنطق ـ الفرق بين تعريف الشيء بما صدقاته وتعريفه بمفهومه : طريقة التجريد تعرف العدد بالمفهوم ، وطريقة جمع

---

(١) رسل : المنطق الوضعي ص ٩٦ ، ٩٧ ، ٩٨ ·

الفئات المتشابهة في فئة واحدة تضمها ، تعرف العدد بالماصدقات .

وتعريف العدد بأنه فئة من فئات متشابهة ، ينطبق على كل عدد من سلسلة الاعداد بغير استثناء، فهو ينطبق على الصفر كما ينطبق على العدد « ١ » فالصفر هو الفئة التي تضم مجموعة (١) الفئات الفارغة ، والفئة الفارغة هي التي ليس لها أفراد ، كفئة العنقاوات مثلا ، فاجمع أمثال هذه الفئة الفارغة جميعا في فئة واحدة ، تكن هذه الفئة الواحدة هي معنى الصفر ، وكذلك بالنسبة للعدد « ١ » فهو فئة كبيرة تضم بين جنباتها مجموعة الفئات ذوات العضو الواحد ، والفئة التي تكون ذات عضو واحد هي تلك التي لا يكون لها الا مسمى واحد في عالم الاشياء مع امكان أن يوجد غيره اذا توافرت الصفات المميزة له في فرد آخر مثل قولنا « جرم يدور حول الارض » ونعني بذلك « القمر » فليس هنالك سوى القمر جرما يدور حول الارض ، لكننا على استعداد (٢) أن نطلق العبارة الوصفية

---

(١) رسل ووايتيهد : أسس الرياضة ج١ ص ٥٢ .

(٢) رسل : المنطق الوضعي ص : ٤٥ ، ٤٦ .

نفسها « جرم يدور حول الارض » على أي جسم آخر يتبين لنا أن هذه هي صفته ، فاجمع كل الفئات ذات العضو الواحد في حزمة واحدة بخيالك يكن لك بذلك معنى العدد « ١ » .

ولا بد لنا من الاشارة هنا الى أن تعريف «رسل» للعدد على هذا النحو ، هو في الحقيقة بمثابة تعريف الاسم بالاشارة الى مسماه ، ولشرح ذلك نقول : لنفرض أننا نريد أن نشرح كلمة « أخضر » لطفل صغير ، فلو حاولنا أن نحدد له معنى الكلمة بصفات مجردة ، كان لا بد لنا من تتبع الطريقة التي اتبعها « كانتور » و « بيانو » في تعريف العدد ، وهي طريقة التجريد ، أما اذا أخذناه الى بقعة خضراء ، وقلنا له : انظر الى هذه البقعة ، فاللون «الأخضر» معناه هو الفئة التي تشتمل على جميع الاشياء الملونة بلون شبيه بهذا اللون الذي تراه أمامك ، فهذا بعينه ما يريده « رسل » في تعريفه للعدد ، اذ هو يعرف أي عدد بأنه الفئة التي تشمل جميع الفئات التي تكون شبيهة بفئة معينة ، فاذا أردنا أن نعرف معنى العدد « ٣ » فلا بد لنا من أن ننظر الى ثالوث من الرجال مجتمعين معا وقلنا ان العدد « ٣ » معناه هو الفئة التي تشمل كل الفئات التي

تكون كل منها شبيهة بهذه الفئة من الرجال التي نراها أمامنا .

وربما يتبادر الى ذهننا فنسأل : ألسنا حين نضم الفئات ذوات العدد الواحد في فئة كبيرة تشملها فتكون هذه هي معنى ذلك العدد، ألسنا بذلك نفرض أسبقية علمنا بمعنى العدد قبل محاولة تحديد معناه ؟ فنحن نقول ــ مثلا ــ ان العدد « ٣ » معناه هو الفئة الكبيرة التي تحتوي على فئات صغيرة كل منها ثالوث معين ، فلنتصور أننا حزمنا ثلاثة رجال في حزمة ، وثلاثة طيور في حزمة ، وثلاثة كتب في حزمة الخ ، ثم تناولنا هذه الحزمات جميعا فربطناها في حزمة واحدة كبيرة ، فان هذه الحزمة الكبيرة تكون هي مدلول العدد « ٣ » والاعتراض الذي نقدمه الآن على هذا الشكل : كيف أتيح لنا أن نجمع هذه الثالوثات في حزمة واحدة ما لم يكن لدينا علم سابق بمعنى العدد « ٣ » ؟ واذا كان لدينا هذا العلم السابق به ، فما فائدة تعريفه بعد ذلك ما دمنا قد فرضنا معرفة سابقة به ؟ والرد على هذا الاعتراض هو أننا لا نضم هذه الحزمات الصغيرة معا على أساس عددها ، بل على أساس التشابه الذي بينها ، وليس التشابه هو نفسه

العدد ، انما تكون الفئتان متشابهتين اذا كان بين أفراد الواحدة منهما وأفراد الأخرى علاقة واحـد بواحد ، أعني أن يكون كل حد من حدود احدى المجموعتين مقابلا لحد واحد لا أكثر مـن حدود المجموعة الأخرى ، فمثلا اذا فرضنا في مجتمع ما أن كل رجاله وكل نسائه متزوجون وأنه لا يباح في هذا المجتمع الا زوجة واحدة لكل زوج والا زوج واحد لكل زوجة ، فعندئذ نحكم بأن عدد الرجال مساو لعدد النساء دون أن يكون بنا حاجة الى عد الافراد في كل من المجموعتين ، اننـا نحكـم على هاتـين المجموعتين بالتشابه ، أي بأن بينهما علاقة واحد بواحد ولا يقتضي ذلك منا أن يكون لنا سابق علم بعدد كل منهما ٠

وربما عاد اعتراضنا من جديد لنقول بأنه اذا كنا سنبدأ تعريفنا للعدد بجمع الفئات المتشابهة ، واذا كان التشابه معناه المنطقي هو أن تكون بـين أفراد الفئتين المتشابهتين علاقة واحد بواحد ، فان ادراك هذه العلاقة نفسها بين الفئات المتشابهـة يفترض ادراكنا للعدد « ١ » ، لكن هذا الاعتراض لا يقوم على أساس صحيح ، لأن كل ما نطلبه لكي نحكم بوجود علاقة واحد بواحد بين مجموعتين هو

أن تكون لدينا القدرة على تمييز الافراد في كل من المجموعتين ، وبعدئذ يمكننا أن نربط فردا من هذه بفرد من تلك حتى اذا ما وجدنا أن كل فرد من هذه المجموعة قد ارتبط بفرد من تلك المجموعة بحيث استنفذت الافراد في كلتا المجموعتين ، قلنا ان هاتين المجموعتين متشابهتان ، دون أن نعلم عدد الافراد هنا أو هناك ، ودون أن يكون لدينا أي علم بفكرة العدد اطلاقا ٠

ومن الملاحظ أننا اذا عرفنا العدد بأنه فئة من فئات ، فالعدد « صفر » هو رمز لمجموعة الفئات الفارغة ، والعدد « ١ » رمز لمجموعة الفئات ذوات العضو الواحد ، والعدد « ٢ » رمز لمجموعة الفئات ذوات العضوين كالأزواج ، والعدد « ٣ » هو رمز لمجموعة الثالوث وهلم جرا ، أقول اننا اذ نعرف العدد بأنه فئة من فئات ، فاننا بذلك نكون قد حللنا هذا المدرك الرياضي الاساسي الى مدركات ليست من الرياضة ، بل هي مدركات من علم آخر هو المنطق ، لأن « فئة » مدرك من مدركات المنطق لا الرياضة ٠

هذا ما نعنيه عندما نقول ان المناطقة الرياضيين

المحدثين يحاولون ارجاع الرياضة الى منطق ، أي أنهم يريدون تحليل المدركات الرياضية الى مدركات منطقية ، فليس الهدف برأينا أن المناطقة المحدثين يحاولون أن يبينوا أن الرياضة استمرار للمنطق ، ليس المقصود بهذا أننا داخل حدود الرياضة نستخدم مباديء المنطق في استدلال نظرية من نظريــة أو معادلة من معادلة ، مع بقاء الرياضة علما قائمـا بذاته مستندا الى مصطلحات خاصة به تكــون منه بمثابة نقطة الابتداء ولا تكون قابلة للتحليل أو التعريف ، لأنه اذا كان هذا هو المقصود كان المراد هو أن الرياضة مثل من أمثلــة كثيرة يمكن فيهـا تطبيق المباديء المنطقية في عمليات الاستدلال ، لكن المعنى المقصود بقولنا ان الرياضة استمرار للمنطق هو أننا نريد أن نبين امكان تحويلها الى بناء منطقي خالص كأي جزء آخر من أجزاء المنطق الخالص ، وذلك بأن نبين امكان استغنائنا عن المصطلحـات الرياضية وحلها الى مدركات منطقية ٠

وما دمنا قد بحثنا في الاعداد النهائية المحددة المعلومة القيمة ، لا بد لنا من الالتفات الى نوع آخر من الأعداد ، هو العدد اللانهائي ، لنلاحظ ماذا يكون في ضوء التحليل الحديث ٠ باعتبار مشكلة

اللانهاية تعد المشكلة الرئيسية في الفلسفة الرياضية، ذلك أن الفئة من (١) الاشياء حين تكون نهائية ـ أي ذات عدد محدد ـ كان أي جزء منها أقل عددا من عدد الفئة في مجموعها ، وأما الفئة اللانهائية ـ كمجموعة النقط في الخط المستقيم ـ فلا يكون الامر فيها كذلك ، لأن أي جزء من الخط فيه من النقط عدد يساوي عدد النقط في مجموعة الخط كله ، لأن عدد النقط في كل من الحالتين لا نهائي ، واللانهائي بالطبع متساو في جميع حالاته ـ فمتى تكون الفئة لا نهائية ؟

لنفرض أن « ف » رمز لفئة ما لا نهائية ، وأن « ف » رمز لفئة أخرى لا نهائية تكونت بحذف أحد حدود « ف » وليكن هذا الحد المحذوف هو « س » فعندئذ قد يحدث أو لا يحدث أن تكون الفئة الجديدة « ف » شبيهة بالفئة الأصلية « ف » ، فمثلا اذا كانت « ف » هي فئة الاعداد النهائية كلها ، واذا كانت « ف » هي فئة الاعداد النهائية محذوفا منها الصفر ، فاننا نجد أن « ف » و « ف » متشابهتان بمعنى أننا نستطيع أن نجد لكل عدد من أعداد

---

(١) : اصول الرياضة : ص ٣٥٩ .

الفئة الأولى عددا مقابلا له من أعداد الفئة الثانية، أي أنه سيكون بين الفئتين علاقــة واحد بواحد ــ ووجود هذه العلاقة بين فئتين هو معنى كونهما متشابهتين ــ اذ ستجري الفئتان هكذا (١) :

٠ ١ ٢ ٣ ٤ ٠٠٠٠ الى ما لا نهاية
١ ٢ ٣ ٤ ٥ الى ما لا نهاية

نرى ان هاتين الفئتــين سترتبطان احداهمــا بالأخرى بعلاقة واحد بواحد ، أي أن كل عضو من الفئة الأولى سيقابله عضو من الفئة الثانية ، دون أن نضطر الى حذف حد من حدود الأخرى ، ومعنى ذلك أن الفئتين متساويتان رغم كون الأولى بادئــة بحلقة سابقة على الحلقة التي تبدأ منها الثانية ٠

وهنا لا بد لنا من أن نفرض أن « ف » هــي سلسلة الأعداد النهائية حتى عدد « ن » ــ حــين يكون « ن » نفسه عددا نهائيا ــ وأن « ف » مؤلفة من نفس أعداد « ف » ما عدا الصفر ، فعندئــذ « ف » و « ف » لا تكونان متشابهتين ، لأن الثانية ستنقص حدا عن الأولى ، حتى اذا ما حاولنا وصلهما

(١) رسل : اصول الرياضة ص : ١٢١ ٠

بعلاقة واحد بواحد ، بقي من حدود السلسلة الأولى حد لا نجد ما نربطه به من حدود السلسلة الثانية .

ففي الحالة التي يمكن أن نحذف من « ف » حدا بحيث تتكون لدينا بعد هذا الحذف فئة جديدة هي « ف » ثم نجد أنه رغم هذا الحذف ـ لا تزال الفئتان متشابهتين ، قلنا عن « ف » انهـا فئة لا نهائية ، وأما الحالة التي لا يمكن فيها ذلك ، فان « ف » تكون فئة نهائية محدودة بعدد معلوم .

وكذلك تكون الحال بالاضافة كما هي بالحذف ، أعني أننا اذا أضفنا الى « ف » حدا جديدا ، فتكونت بذلك فئة هي « ف » ثم وجدنا أننا رغـم هـذه الاضافة ما زلنا نجد الفئتين متشابهتين، أي مرتبطين بعلاقة واحد بواحد ، كانت « ف » فئة لا نهائية ، أما اذا أجرينا هذه الاضافة الى « ف » فتكونت فئة جديدة هي « ف » بحيث يحدث بين الفئتين اختلاف يتعذر معه الربط بعلاقة واحد بواحد ، كانـت « ف » فئة نهائية (١) .

---

(١) رسل : اصول الرياضة : ص ٣٦٠ .

وبالنتيجة الفئة اللانهائية هي التي لا تتغير بحذف أحد حدودها ولا باضافة حد جديد اليها • ومن هنا تحدث المشكلات والنقائض في نظر الفلاسفة • ذلك لأنهم لا يعلمون عن طبيعة العدد ما قد كشف عنه الرياضيون في عصرنا الحديث ، فيحسب الفيلسوف من هؤلاء أن الاعداد كلها سواء، فان كان العدد النهائي ـ كالعدد ٩ مثلا ـ يتغير باضافة واحد اليه كما يتغير بحذف واحد منه ، فكذلك يتغير العدد اللانهائي ـ في ظن أولئك الفلاسفة ـ بالاضافة اليه أو بالحذف منه ، ومن ثم تبدأ المشكلة عندهم (١) •

ويرى « رسل » أن « كانتور » قد خلص بأبحاثه في الرياضة الى أن الاعداد النهائية تختلف عن الأعداد اللانهائية في نقطتين :

الأولى تعني أن الاعداد اللانهائية لا تخضع كما تخضع الاعداد النهائية لما يعرف بالاستقراء الرياضي الذي خلاصته أنه اذا كان « ن » عددا نهائيا ، فالعدد الناتج من اضافة «١» الى «ن» يكون

---

(١) رسل : اصول الرياضة : ص ٨ •

نهائيا كذلك ويكون مختلفا عن «ن» ، وبهذا يمكن أن نبدأ من الصفر ثم نكون سلسلة أعداد باضافات متوالية ، في كل خطوة منها نضيف «١» بحيث يستحيل أن يشترك عددان مختلفان من أعداد السلسلة التي في تال واحد ، فلكل عدد تاليه الذي يتكون باضافة «١» والذي يختلف عنه ـ أما الاعداد اللانهائية فليست كذلك ، فالعدد اللانهائي لا يتغير باضافة «١» اليه ولا تتكون من الاعداد اللانهائية سلسلة بمثل هذه الاضافات المتوالية •

والثانية أن العدد اللانهائي ـ على خلاف في ذلك مع العدد النهائي ـ يساوي جزءه ، فالكل والجزء في هذه الحالة يكونان مؤلفين من حدود عددها في الكل مساو لعددها في الجزء •

وربما ابتعد الفلاسفة عنا متى وصلنا الى هذا الحد من التحليل ، لأنهم سيرون في هذا الرأي تناقضا لا يشكون به ، اذ عندهم أن الجزء لا بد حتما أن يكون أصغر من الكل الذي يحتويه ، ويعتقد « رسل » ان الفيلسوف الذي يرى هذا الرأي لو تفضل علينا بمحاولة البرهنة على وجود التناقض المزعوم ، لرأى لنفسه أن مثل هذه البرهنة

مستحيلة الا اذا سبقها تسليم بالاستقراء الرياضي(١) ·· مضطر أن يقول ان انكارنا للاستقراء الرياضي أمر ينقض نفسه بنفسه ، ولكن هذا الفيلسوف لم يفكر في الامر الا قليلا ، أو بالأحرى لم يفكر فيه على الاطلاق ، اذ كان عليه أن يدرس الموضوع قبل أن يصدر فيه حكما ، لأنه سيعلم أن الاستقراء الرياضي يمكن انكاره بغير الوقوع في تناقض ، وبذلك تزول الى الابد تلك المتناقضات التي يظنها ملازمة لمشكلة اللانهائي ·

ولما كانت مشكلة اللانهائي قد نشأت عند الفلاسفة لأنهم اعتقدوا أن ما ينطبق على الاعداد النهائية لا بد كذلك أن ينطبق على الاعداد اللانهائية ، كأنما يتحتم أن تكون الاعداد كلها من نوع واحد ، وكأنما يستحيل أن يكون بينها اختلاف يشجعنا على أن نقول في بعضها ما لا نقوله في بعضها الآخر ·

ويبدو واضحا ان قولنا بأن الكل وجزءه يمكن أن يتساويا في عدد الحدود ، رأي لا يسهل قبوله عند الادراك الفطري الساذج ، كأنما الانسان

---

(١) رسل : اصول الرياضة ص ٣٦٠ ·

بالسليقة مهيأ للحكم على الجزء بأنه أصغر حتما من الكل الذي يحتويه ، مهما يكن نوع هذا الكل وذلك الجزء ، لكن تحليلنا للأعداد اللانهائية ينتهي بنا الى أن الادراك السليقي لا ينبغي أن يعول عليه في هذا الامر ، لأن الحقيقة التي لا مفر منها هي أن الكل والجزء يتساويان في الاعداد اللانهائية ، وأن عدم تساويهما انما يكون محتوما في مجال الاعداد النهائية وحدها ٠

برتراندرسل والمنطق الواقعي :

غاص الفيلسوف البريطاني « برتراندرسل » في أعماق علم المنطق وعالم الواقع لاستخراج ما يرقد في أعماقه من ألفاظ وتعابير وعبارات مكتوبة مقروءة ، أو منطوقة مسموعة ، وخرج بالسؤال العويص التالي : الى أي حد يمكن استدلال حقيقة العالم الخارجي من هذه الألفاظ والعبارات ؟ أتكون اللغة مرآة تعكس العالم الواقعي أو لا تكون ؟ ثم نلاحظ أن « رسل » يتصدى للاجابة على هذه الأمور فيرى بأن هنالك علاقة بين الطريقة التي تبنى بها عبارات اللغة والطريقة التي تترابط بها حوادث العالم التي تشير اليها تلك العبارات ، ثم يضيف

قائلا : ان العلاقة التصويرية القائمة بين ألفاظ اللغة وبين غيرها من حقائق الكون ، قد تناولها معظم الفلاسفة فانقسموا ازاءها شيعا ثلاثا :

أ ــ فلاسفة يستدلون خصائص العالم من خصائص اللغة وهؤلاء هم من بين الصف الأول من كبار الفلاسفة ، أمثال بارمنيدس وأفلاطون وسبينوزا وليبنتز وهيجل وبرادلي .

ب ــ وفلاسفة يرون أن المعرفة الانسانية كلها محصورة في دائرة ما يعرفه الناس من ألفاظ وعبارات ، أعني أنهم لا يرون وسيلة ينفذون بها خلال اللغة الى حيث الحقيقة الخارجية التي تعبر عنها تلك اللغة ، ومن هؤلاء فريق « اللاسميين » وطائفة من رجال الوضعية المنطقية .

جـ ــ وطائفة ثالثة من الفلاسفة تذهب أن ثمة جانبا من المعرفة يستحيل على اللغة أن تعبر عنه ، مع أنهم اذ يقررون ذلك تراهم يحاولون استخدام هذه اللغة نفسها ليدلوا بها على تلك المعرفة ذاتها، ومن هؤلاء جماعة المتصوفة ، وبرجسون ، وفنجنشتين .

ويمكننا أن نغض الطرف عن هذه الطائفة الثالثة لما في موقفها من تناقض صريح ، وأما الطائفة الثانية حسب رأي « رسل » فليس من اليسير قبول وجهة نظرها لما تكتنفها من مشكلات ، أقل ما يذكر منها هو أنني أعلم عن عبارات اللغة نفسها حقائق ليست في ذاتها جزءا من اللغة ، كأن أعرف مثلا أي الألفاظ قد ورد في هذه العبارة وبأي ترتيب ورد ؟

ويرى « رسل » أن الطائفة الأولى التي تعتقد أن من اللغة وتركيبها يمكن استدلال حقيقة العالم وطبيعته ، فهي التي تستحق النظر والتحليل • باعتبار أن « رسل » بالذات يعتقد نفس ما يعتقده هؤلاء بأن للغة دلالة على حقيقة العالم الخارجي وطبيعته ، ولكنه يتخذ لنفسه في هذا المجال موقفا خاصا به ، هو الذي سنستعرضه فيما يلي :

من أهم الابحاث التي نشرها « رسل » وعالج فيها هذه الناحية الهامة من فلسفته ، بحث كتبه عام ١٩١٨ وسماه « فلسفة الذرية المنطقية » عبر فيه عن وجهة نظره في التشابه الشديد القائم بين تركيب اللغة وتركيب العالم ، وبهذا الاسم الذي عنون فيه بحثه جسد فيه خلاصة أفكاره الفلسفية ،

فذهب الى أن العالم قوامه ومرتكزاته تنطلق من كثرة من الاشياء ، معارضا بذلك الفلسفة المثالية التي تجعل من الكون كلا واحدا متسق الاجزاء ، وهذه الآراء الذرية المنطقيـة لأن الاجزاء التـي ينتهي اليها بعد التحليل هي ذرات عقلية لا طبيعية مادية بالمعنى السائر المفهوم من هاتين اللفظتين ٠

ومن الملاحظ أن « رسل » عمد الى تحليل اللغة الى وحداتها الأولية ، فوجد وحدتها هي « القضية » أي الجملة التي تدل على « واقعة » من وقائـع العالم ، وما « القضية » الا مركب رمزي ، رموز هي الألفاظ ، والعلامة المميزة للقض امكان وصفهـا بالصدق أو بالكـذب ، فا، الرمزي ، أي اللفظي ، لا يكون وحدة لغوي استحال علينا بحكم طبيعته أن نقول عنه انه صادر أو كاذب ، فاذا كان لديك قضية كهذه : « هـذه البقرة الصفراء » ثم اذا كان في عالم الاشياء بقرة صفراء هي التي تشير اليها تلك القضية ، كـان لديك جانبان لو حللتهما ألفيت بينهما شبها كالذي يكون بين شيء مصور وصورتـه ، وماذا نعنـي « بالتشابه » ؟ نعني به أن يكون بين الشبيهـين « علاقة واحد بواحد » أي أن لكل جزء من أجزاء

الشبيه جزءا يقابله في شبيهه،فاذا كان الامر كذلك، ثم اذا كانت اللغة مركبة من أجزاء وليست هـي بالكائن الواحد البسيط ، كان عالم الواقع كذلك مركبا مـن أجزاء وليس هـو بالكـائن الواحـد البسيط •

ويرى « رسل » أن القضية البسيطة التي لا يمكن تحليلها الى ما هو أبسط منها ، يفرض أن نسميها بالقضية الذرية ، مثل قولنا ونحن ننظر الى غلاف الكتاب الذي أمامنا الآن : « هذه بقعة صفراء » ، فان تركب من هذه القضايا البسيطة اثنان أو أكثر لتتكون منها جملة ، كان لنا بذلك قضية مركبة ، مثل قولنا ونحن ننظر الى غلاف الكتاب المذكور : « هذه بقعة صفراء مستطيلة » لأن هذه الجملـة تنحل الى جزأين بسيطين هما : « هذه بقعة صفراء » و « هذه بقعة مستطيلة » •

وليست القضايا الذرية (البسيطة) كلها من نوع واحد ، بل هي تتدرج في تسلسل متصاعـد بالنسبة الى عدد حدودها التي ترتبط بنوع العلاقة المذكورة فيها ، ويقابل هذا التسلسل المتصاعد في القضايا الذرية تسلسل متصاعد شبيه به في وقائع

العالم ، فأول الدرجات في تسلسل القضايا الذرية (البسيطة) قضية قوامها شيء وصفته ، كقولنا « هذه البقعة صفراء » فها هنا تجد « حدا » واحدا هو « هذه البقعة » والصفة المنسوبة اليه وهي اللون الاصفر ، ويمكن تسمية هذه القضية بالقضية « الواحدية » ، ويتلوها في سلم الصعود قضية « ثنائية » يكون قوامها حدين بينهما علاقة تربطهما ، كقولنا « القلم على يمين الدواة » ، ويتلو هذه قضية « ثلاثية » يكون قوامها ثلاثة حدود بينهما جميعا علاقة واحدة تربطها فيمجموعة واحدة ، مثل « الكتاب بين الدواة والقلم » ويتلو هذه قضية « رباعية » فقضية « خماسية » وهكذا ، وأحب قبل أن أترك هذه النقطة أن ألفت نظر القارىء الى حقيقة هامة ، وهي أن أرسطو في « منطقه » حين حلل القضايا قد فاته هذه الفوارق ، وجعل القضايا كلها من النوع الاول ، الذي تكون القضية فيه مؤلفة من حد واحد وصفته ، أو بالاصطلاح المنطقي : مؤلفة من موضوع ومحمول .. وكما يكون هذا التسلسل في القضايا ، يكون كذلك في وقائع العالم الخارجي ، فهكذا العالم مؤلف من وقائع كثيرة بسيطة ، تختلف فيما بينها

باختلاف عدد « الحدود » أو قل عدد « الاشياء » التي ترتبط بعلاقة ما في مجموعة واحدة ·

ولا بد لنا من الاشارة الى أنه اذا ما ضمت قضية ذرية الى غيرها بأداة مثل واو العطف أو كلمة « أو » أو كلمة « اذا » الخ فانه يتكون لنا بذلك قضية مركبة ، لا يكون لها ما يقابلها بين وقائع العالم ، اذ وقائع العالم كلها بسيطة وانما يكون ضم بعضها الى بعض في عبارات اللغة وحدها ، ولكي أزيد ذلك تفصيلا أقول : انني اذا شاهدت أمامي واقعتين مثل (١) غياب الشمس و (٢) نزول المطر ، ثم ربطت بين الواقعتين في عبارة واحدة مركبة بواسطة واو العطف فقلت : « غابت الشمس ونزل المطر » فان ذلك لا يجعل من الواقعتين واقعة واحدة ، بل سيظلان في العالم الخارجي واقعتين ، وبعبارة أخرى ليس هنالك في عالم الأشياء شيء يقابل « واو العطف » بل ان هذه « الواو » التي تضم حقيقة الى حقيقة أخرى مجرد أداة منطقية نستخدمها نحن لربط الحقائق

---

(١) رسل : مشكلات فلسفية ص ١٥٣ ·

(٢) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤٩٥ ·

البسيطة ، دون أن تكون هي نفسها دالة على حقيقة قائمة بذاتها .

ويمكننا القول في ضوء ما تقدم ان القضايا الذرية يقابلها في العالم وقائع ذرية ، فاذا ما ركبت من الذرات مجموعة كان هذا التركيب مقتصرا على طريقتنا في تركيب الكلام دون أن يكون له مقابل في عالم الاشياء ، لأن هذا العالم قوامه بسائط ، ولهذا كان صدق القضية الذرية البسيطة متوقفا على مطابقتها للواقعة التي جاءت تلك القضية لتصفها ، وأما صدق القضية المركبة فمتوقف على صدق أجزائها ، كل جزء على حدة ، فلو أردنا التحقيق من صدق العبارة المركبة « غابت الشمس ونزل المطر » كان لا بد لنا من حلها الى جزأيها ، لنطابق بين كل جزء بسيط من هذين الجزأين وبين الواقعة الخارجية التي تقابله ، فنتحقق من « غياب الشمس » ثم من « نزول المطر » اذ قد تصدق الأولى وحدها دون أن تصدق معها الثانية .

واذا حاولنا التأكد من صدق عبارة اعترضتنا ، فلا بد لنا من تحليلها أولا ــ اذا كانت عبارة مركبة ــ الى بسائطها التي تتركب منها ، أي تحليلها

الى القضايا الذرية التي منها تتألف ، ما دامت القضية الذرية وحدها هي التي يمكن المطابقة المباشرة بينها وبين الواقعة الخارجية التي تقابلها ، ويتحتم أن يكون موضوع القضية الذرية اسما جزئيا ، أعني أنه لا بد للقضية الذرية ـ لكي تبلغ آخر درجات البساطة ـ أن يدور الحديث فيها عن كائن جزئي واحد ، بحيث أستطيع أن أدير الى ذلك الكائن الجزئي حواسي لأدرك ادراكا مباشرا ان كان ذلك الكائن الجزئي في الخارج على الحالة التي تزعمها العبارة المقولة عنه •

ويرى « رسل » أن أساس المعرفة اليقينية كلها ، وأعني به « المعرفة بالاتصال المباشر » وكل ما عداها من صنوف المعرفة انما هو مستدل منها ، فما هي « المعرفة بالاتصال المباشر » ؟ هي باختصار انطباع المعطيات الحسية على أعضاء الحس منا ، فاذا نظرنا الى هذه المنضدة ـ مثلا ـ فليست المنضدة كلها بما يمكن معرفته بالاتصال المباشر ، لأننا لا نرى « منضدة » ولا نحس بأصابعنا « منضدة » انما نرى « لمعة من الضوء » هو لونها ، ونحس درجة معينة من « الصلابة » وهكذا ، فما قد عرفناه « بالاتصال المباشر » هو هذه الاحساسات

المباشرة ، أما اذا عدنا فركبناها من مجموعة هذه المعطيات الحسية « منضدة » فهذا التركيب الناتج انما يأتي خطوة ثانية بعد الخطوة الأولى ، هو في الحقيقة « استدلال » وليس هو بالمعرفة المباشرة ، بل كما يعتقد « رسل » معرفة بالوصف ، لأن المعرفة بالاتصال المباشر هي الخبرة المباشرة التي نستخدمها بعد ذلك في تركيبات عقلية ، وتلك الخبرة المباشرة وحدها هي المعرفة اليقينيـــة المؤكدة ، وأما مـا نستدله منها بعد ذلك ـ كائنا ما كان ـ فمعرض للخطأ .

ومعرفتنا تأتي بالاتصال المباشر أو عن طريق الخبرة المباشرة حين يكون موضوع المعرفـة حاضرا حضورا مباشرا ، لو وقفنا أمام « المتنبي » وجها لوجه كنا بمثابة من يعرفه بالاتصال المباشر ، أما اذا عرفناه عن طريق ديوانه أو أي قصيـدة من قصائده فقد عرفناه بالوصف (١) .

ولما كانت المعرفة بالاتصال المباشر تفـرض أن يكون بيننا وبين الشيء المعروف صلة مباشرة ،

---

(١) رسل : مشكلات فلسفية ص ٤٣٤ .

كانت تلك المعرفة مجرد وعي منا بوجود الشيء المعروف دون أن يكون هنالك حكم منا أمامنا ، هو معرفة بالاتصال المباشر ، أما معرفتنا بأن هــذه « منضدة » فذلك حكم واذن فهو نتيجة مترتبة على الخبرة المباشرة • وليس هو في ذاتــه بالخبــرة المباشرة ، نقول ذلك لأنه قد يخيل الينا للوهلــة الأولى أن ادراكنا للأشيــاء المحسوسة من حولنــا كالمقاعد والمناضد وما الى ذلك هو من قبيل الادراك المباشر ، ومن ثم فهو مما يصلح أن يكون موضوعات للقضايا الذرية البسيطة التي هي الخطوة الأولى والمؤكدة من بناء العلم الانساني • مع أن كل شيء من هذه الاشياء التي ندركها بحواسنا هو في الحقيقة تركيبة عقلية بنيناها لأنفسنا من خبراتنا المباشرة، اذ بنيناها مما أدركناه قبل ذلك من لمعــات الضوء ولمسات الصلابة •

واذا أردنا التأكد من صدق عبارة صادفتنا ، فلا بد لنا من تحليلها أولا ــ اذ كانت عبارة مركبة ــ الى بسائطها التي تتركب منهــا ، أي تحليلها الى القضايا الذرية التي منها تتألف ، ويجب أن يكون موضوع القضيــة الذريــة « حاضرة حسيــة » أو « حاضرة عقلية » مما لا يحتاج ادراكــه الى شيء

أكثر من مجرد الوعي بحضور الموضوع المدرك ، ان بناء المعرفة الانسانية قائم على أساس هذه المعطيات الأولية التي يدركها الانسان ادراكا مباشرا • ولا تكون هذه المعطيات الأولية موضع شك ، لأنها ليست بأحكام تصيب فيها أو تخطيء •

ولما أراد « رسل » أن يعين أنواع المعطيات الأولية ، لم يقتصر على المعطيات الحسية ، انما أضاف اليها أوليات أخرى كادراكنا للعلاقات وادراكنا للمعاني الكلية وادراكنا للذات العارفة •

واذا أردنا عبارة تلخص لنا من أجل لباب المجهود الفلسفي الذي قدمه « رسل » بقية حياته الفلسفية بعد هذا الموقف الذي اتخذه في مطلع حياته العقلانية فليست سوى محاولة لبتر كل الزوائد التي ظنها « أوليات » تعطى فتقبل بغير تحليل ، ثم تبين له أنها « تركيبات » مستنتجة وليست هي بالمعطيات الأولية ، لذلك وجب حذفها من قائمة المعرفة المباشرة اليقينية الى قائمة المعرفة بالوصف ، ذلك ما فعله حين حلل المعاني الكلية الى عناصرها الأولية، حين حلل العدد ، وحلل الذات ، وحلل الاشياء المادية ، بحيث وصل الى موقفه الأخير الذي رد فيه

الكون كله الى « هيولى محايدة » لا هي بالعقل ولا هي بالمادة ٠ لكن هذا الاجمال في القول لا غناء فيه ، وسنفصل فيما يلي هذا الاجمال (١) ٠

ولما كانت فلسفة « رسل » هي تحليل القضايا العلمية تحليلا يرجع موضوعاتها الى الأوليات البسيطة التي منها تتألف ، فاذا كانت القضية تتحدث عن « س » ثم أمكن تحليل « س » الى عناصر أبسط هي « ا ، ب ، ج » وجب حذف « س » حتى لا تتعدد الكائنات التي نفترض وجودها كمقومات للعالم ، وهكذا نظل نحذف ما لا تستدعيه الضرورة الى أن ننتهي الى الحد الادنى من المقومات التي لا بد من افتراضها لنفسر بها العالم ٠٠ كانت فلسفة رسل تتميز بهذه النظرية المعروفة « بنصل أوكام » ٠

وتطبيقا لهذا المبدأ حذف « رسل » ما حذف من الكائنات التي افترض وجودها الفلاسفة بغير موجب وسار على منوالهم «رسل» في مطلع حياته الفلسفية، ومن هذه الكائنات المحذوفة مسميات الالفاظ الكلية،

---

(١) رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ص ٤٩٥ ٠

نتيجة تحليله المنطقي لهذه الألفاظ ليدل على أن الكلمة منها ليست اسما بل هي « وصف » وقد يوجد الفرد الذي يوصف بذلك الوصف وقد لا يوجد ، أو بعبارة أخرى ، كلمة مثل « انسان » هي في الحقيقة عبارة وصفية بأسرها ، وليست العبارات الوصفية بذاتها دليلا على وجود أفراد لها ، اذ في مقدورنا أن نوجد لفظة أو عبارة وصفية لا تنطبق على أي فرد من أفراد العالم الواقع ٠

والمحور الأساسي الذي يدور حوله فكر «رسل» الفلسفي هو أن يحلل صنوف الكائنات التي يفترض الناس وجودها ، حتى يرد منها ما يمكن رده الى سواها ، بحيث ينتهي الى أقل عدد يمكن من تلك الكائنات ، أقصد الكائنات الأولية التي ندركها بالخبرة المباشرة ، والتي لا بد من الاعتراف بوجودها أساسا للكون ولمعرفتنا بالكون ؟ مع العلم بأن « رسل » قد بدأ حياته الفلسفية بالتسليم بوجود عدد من هذه الكائنات الأولية ، اذ أقر في كتابه « مشكلات الفلسفة » بوجود « المعاني الكلية » و « العلاقات الكائنة بين الاشياء » و « الذات الانسانية » الى جانب تسليمه بالمعطيات الحسية ، اعتقادا منه أن المعطيات الحسية وحدها لا تغني عن

افتراض وجود تلك الأوليات الموهومة ، لكنه ما لبث أن عمد الى تحليل هذه الاشياء ليجد أن بعضها فروض زائدة يمكن الاستغناء عنها بغيرها ، فالذات الانسانية فرض لا ضروره له ما دام التزامنا بالمعرفة اليقينية يقتضينا أن نقف عند الخبرة الحسية المباشرة ، وليس في هذه الخبرة المباشرة « ذات » بل كلها معطيات حسية تأتينا من صاحب تلك « الذات » الموهومة ، و « المعاني الكلية » لا ضرورة لافتراض وجودها كائنات مستقلة قائمة بذواتها ما دام المعنى الكلي يمكن تحليله الى صيغة رمزية تعتمد على الأفراد الجزئية في اكتسابها لمعناها (١) .

ويعمد « رسل » الى طرح السؤال التالي على نفسه فيقول (٢) : ما هو أقل عدد ممكن من الأشياء البسيطة التي نقبلها بغير تعريف لتكون لنا نقطة ابتداء ؟ وما هو أقل عدد ممكن من المقدمات التي نقبلها بغير برهان ، بحيث يمكننا من تلك الأشياء وتلك المقدمات أن نعرف الاشياء التي هي

---

(١) رسل : مشكلات فلسفية ص ٢٣٢ .
(٢) مجلة « مونست » عام ١٩١٩ ص ٣٦٦ .

بحاجة الى تعريف ، وأن نقيم البرهان على الاشياء التي هي بحاجة الى برهان ؟

ولماذا يريد أن يصل الى الحد الأدنى من الأوليات التي لا تحتاج الى تعريف أو برهان ؟ ويجيب «رسل» على هذه المسائل التي بسطها بآراء جسدت مجمل أفكاره الفلسفية فقال : ان وصولنا بالتحليل الى أوليات المعرفة يضمن لنا الحد من الاخطاء التي يمكن أن نتعرض لها ، فافرض مثلا أنك قد أقمت علمك الفيزيقي على عدد معين من الكائنات وعدد معين من المقدمات ، ثم أفرض بعد ذلك أنك تستطيع بقليل من الخبرة أن تستغني عن نصف تلك الكائنات ونصف تلك المقدمات ، فانك بغير شك تستطيع بذلك أن تقلل من تعرضك للخطأ ، ذلك لأنه لو كان عندك في البداية عشرة كائنات وعشر مقدمات، فان الخمسة التي تستبقيها ستكون على حالها من حيث سلامتها من الخطأ ، لكن العكس غير صحيح ، أي أنه اذا كانت الخمسة التي استبقيتها بمنجاة من الخطأ فالعشرة الأولى لا يتحتم أن تكون كذلك بمنجاة من الخطأ ، وعلى ذلك فانك تقلل من خطر الوقوع في الخطأ كلما قللت من عدد الكائنات والمقدمات .

رسل والانسان :

يرى برتراند رسل أنه من الممكن التوفيق بين اتجاهين مختلفين ، أحدهما اتجاه في علم النفس ، والآخر في علم الطبيعة ، رغم أنهما يبدوان لأول وهلة متعارضين ، فمن جهة يرى كثير من علماء النفس ، وخاصة أتباع المدرسة السلوكية ، ان علم النفس مرتكزا على علم وظائف الاعضاء وعلى الملاحظة الخارجية ، ويميلون الى النظر الى المادة على أنها شيء أكثر صلابة وأبعد عن الشك من العقل ، لكن علماء الطبيعة ، وخصوصا أينشتين وغيره من أنصار النظرية النسبية ، يجعلون «المادة» أقل مادية مما كانت ، وعالمهم يتكون من «حوادث» منها نستخلص « المادة » بطريقة التركيب المنطقي .

ومن هذه المنطلقات لا بد لنا كما يلاحظ «رسل» من القاء نظرة توفيقية بين الاتجاه المادي في علم النفس وبين الاتجاه اللامادي في علم الطبيعة كما رأى « وليم جيمس » وأصحاب الواقعية الجديدة من الأمريكيين ، وهذه النظرة تعني أن « هيولى » العالم لا هي بالعقلية ولا بالمادية بل هي « هيولى محايدة » منها يتكون العقل والمادة كلاهما ،

ويحاول الدكتور زكي نجيب محمود في كتابه عن « رسل » أن يشرح الظواهر التي هي موضوع البحث في علم النفس فيقول (١) : ولئن كان هذا الوصف برنامجا لكتابه « تحليل العقل » فهو كذلك صورة مختصرة لرأي « رسل » في الانسان ، لأنه في رأيه هذا يمزج بين النظرتين : النظرة التي تجعل من الانسان سلوكا صرفا يخضع للملاحظة الخارجية ، والنظرة التي تجعل بعض جوانب الانسان أحداثا نفسية يدركها صاحبها بالملاحظة الباطنية دون أن تظهر الى المشاهد الخارجي في صورة سلوكية ، فالانسان تتناوله بالبحث طائفة من علوم ، فيتناوله التاريخ الطبيعي باعتباره حيوانا كسائر الحيوان له موضعه من سلسلة التطور ، ويتناوله علم وظائف الأعضاء باعتباره جسدا يرد على البيئة المحيطة به ردودا تحفظ له الحياة ، ويتناوله علم الاجتماع باعتباره عضوا في جماعات مختلفة كالأسرة والأمة ، ويتناوله علم النفس باعتباره فردا يسلك ضروبا معينة من السلوك ، وفي مستطاعه أن يتجه بانتباهه الى باطن نفسه ليدرك ما يدور في نفسه ، ولا ريب في أن هذه الملاحظة الباطنية التي يقوم بها الانسان

---

(١) الدكتور زكي محمود : رسل : ص ٨٠ .

ازاء نفسه هي التي أوحت الى الناس بالرأي التقليدي الذي يفرق بين العقل والجسم ، هو جانبنا الذي يستطيع أن يشهده الآخرون ، والعقل هو جانبنا الخاص الذي لا يستطيع ادراكه الا صاحبه ٠

وقد جرى العرف بين الكثرة الغالبة من الفلاسفة بأن « المعرفة » شيء باطني ينظر اليه من الداخل ، فنلاحظه في أنفسنا بأنفسنا ، وليس هو بالظاهرة البادية التي يستطيع مشاهدتها الآخرون ، وقد شاء لنا حسن الحظ أن يكون الناس في حياتهم اليومية أكثر موضوعية وأقرب الى الواقع من هؤلاء الفلاسفة ، فتراهم ينظرون الى « المعرفة » نظرتهم الى الشيء الذي يمكن أن يشاهد ويختبر ، ومن ثم كانت الامتحانات مثلا ، وكان اهتمامنا بالطرائق التي يرد بها الناس على العوامل المختلفة في بيئاتهم، فهذه الردود التي ترد بها على بيئتك هي نصيبك من « المعرفة » ٠

فاذا أردنا تحليل المعرفة البشرية ، كان حتما علينا أن نحلل ما يحدث حين يرد الانسان على بيئته في موقف معين ، ولنضرب لذلك مثالا : هبك تشاهد

سباقا ، فصحت في اللحظة المناسبة قائلا : بـدأ السباق ، فان هذه الصيحة منك هي رد على حوادث بيئتك ، فما الذي حدث حتى انتهى بك الأمر الى هذه الصيحـة ؟ حدثت حادثتـان تقع في أربـع مراحل (١) :

١ ـ انتقلت موجات ضوئية من مصدر خارجي الى عينيك ٠ ٢ ـ اهتزت الأعصاب بـين العينين والمخ ٠ ٣ ـ حدثت حوادث في المخ ٠ ٤ ـ انتقلت اهتزازات من المخ الى حلقك ولسانك فكانت منك تلك الصيحة ٠

والمرحلة الأولى من هذه المراحل الاربع تتبـع علم الطبيعة لأنها تابعة لعلم الضوء ، والمرحلتان الثانية والرابعة تتبعان علم وظائف الأعضاء ، وأما المرحلة الثالثة فهي ان تكن كذلك ممـا يجوز أن يبحثه علم وظائف الاعضاء ، فان علم النفس قد تناولها وجعلها جزءا من ميدان بحثه ، ولعله فعل ذلك حين قصر علم وظائف الاعضاء في مدى دقته العلمية بالنسبة الى ما يجري في المخ من حادثات ٠٠

---

(١) الدكتور زكي محمود : رسل ص : ٨١ ٠
(٢) رسل : موجز الفلسفة ص : ٢٨ ٠

هذه المراحل الاربع في تلك الحادثة ، وان تكن شديدة التعقيد في تفصيلاتها ، هي أبسط ما يمكن ضربه من أمثلة على عمليات المعرفة البشرية ٠

كان الرأي القديم أميل الى قسمة تلك المراحل التي نجتازها في عملية المعرفة التي ندرك بها حوادث البيئة ونرد عليها ، قسمين مختلفين هما « الادراك » من جهة ، و « الارادة » من جهة أخرى ، فبالأول « نعرف » وبالثانية « نفعل » ، على أن الادراك والارادة كليهما عمليتان عقليتان لا تقتصران على أن تكونا مجرد سلسلة من حركات في موجات الضوء أو في أعصاب الجسد ، وكانت العلاقة التي تصل تلك العمليات العقلية بالجهاز العصبي لغزا يحير الفلاسفة ٠

ولكن « رسل » يرى أن اللغز قد زال عنه السر وأصبح مكشوفا ، وأن موضوع المعرفة هو في طريقه الى الانتقال من مجال التخمين الى مجال الدقة العلمية ، والادراك والارادة مرحلتان من عملية واحدة ، وما هذه العملية الواحدة سوى فعل وحركة في هذا الجزء أو ذاك ، وليس الامر أمر تأمل أو ضرب في غيب مجهول ٠

وشاء السلوكيون في علم النفس ومن بينهم واتسن أن يعللوا ضروب المعرفة كلها ، عند الانسان والحيوان على السواء ، بمبدأ واحد ، وهو مبدأ « الأفعال المنعكسة الشرطية » ، أو « ردود الافعال المكتسبة » ، ونصه كما يلي : اذا تعرض جسم حيوان أو جسم انسان مدة كافية لمؤثرين ، فان أحدهما يصبح كافيا وحده لاستدعاء الرد الذي كان يستدعيه المؤثر الثاني .

ويرى « رسل » عندما يعلل المعرفة على أساس هذا المبدأ هو أنه لا يراه وحده كافيا لتعليل المعرفة بشتى ضروبها ، غير أنه يوافق على أنه مبدأ غاية في الأهمية لأنه يفسر قسما كبيرا جدا من عمليات التعلم ، وهو ينظر اليه على أنه الصورة الحديثة لمبدأ قديم ، هو مبدأ « ترابط المعاني » أو « تداعي الأفكار » الذي كانت له أهمية بالغة في الفلسفة ، وفي الفلسفة الانكليزية بنوع خاص ، ولكن هذا المبدأ قد ظهر الآن على ضوء مبدأ الافعال المنعكسة الشرطية ، فانطوى تحته باعتباره أحد نتائجه .

باعتبار أن المبدأ الجديد « مبدأ الأفعال المنعكسة الشرطية ، يشمل ميدانا أوسع جدا من

الميدان الذي يشمله مبدأ « تداعي الأفكار » القديم، فالذي يتداعى أو يترابط بعضه مع بعض ليس أفكارا بل حركات جسدية ، وأول ما يمتاز به هذا النظر الجديد هو أن الحيوان يدخل مع الانسان في تفسير واحد اذا كان التعلم عند كليهما حركات جسدية تترابط ، لأن الافكار ان جازت بالنسبة للانسان فافتراضها في الحيوان امعان في التخمين ، هذا الى أن الحركات الجسدية يمكن اخضاعها للملاحظة الخارجية ، على حين أن الأفكار لا سبيل الى ملاحظتها الا من الداخل بحيث يلاحظ الانسان نفسه دون أن يتاح لغيره أن يشاركه في تلك الملاحظة (١) ·

ومن المؤكد أن ارجاعنا المعرفة الانسانية الى وحدات حركية تترابط ، أي أن نردها الى عادات جسدية ، فنستغني بذلك عن العقل وما يحيط بافتراض وجوده من الغاز وغموض لا تدفعنا اليهما ضرورة علمية ، ولكن « رسل » لا يريد أن ينهج نهج السلوكيين ، فنراه يتحفظ فيرى ان ردود الأفعال المكتسبة أحيانا لا تفسر بعض ظواهر

---

(١) رسل : موجز الفلسفة ص : ٤٠ ·

السلوك ، فمثلا رائحة البهار تسبب عطاسا ، فاذا ما ربطنا بين البهار نفسه وبين كلمة « بهار » ، ثم غاب البهار وبقيت الكلمة وحدها فانها لا تسبب العطاس عند سامعها أو قارئها ، مع أنها كان ينبغي أن تحدث هذا الأثر لو صدق قانون الافعال المنعكسة الشرطية صدقا مطلقا ، وكذلك هنالك من الافعال كما يلاحظ « رسل » ما يأتي نتيجة للحدس ، أو البصيرة ، ولا يكون فعلا منعكسا ٠

ومهما يكن من أمر الافعال المنعكسة الشرطية من حيث كفايتها أو عدم كفايتها لتفسير السلوك بشتى ضروبه ، فهي مميز واضح يميز الكائنات الحية من الاشياء الأخرى التي تشترك مع تلك الكائنات في القدرة على الاحساس بالبيئة المحيطة ، فليست الكائنات الحية وحدها هي التي تستطيع أن تحس ما حولها وترد عليه ردودا مناسبة ، فللآلات العلمية ـ مثلا ـ كمقاييس الضغط والحرارة ، حساسية دقيقة ، ذلك أننا نصف الشيء بالحساسية لمؤثر معين اذا كان سلوكه في حضور ذلك المؤثر الذي أعدت الآلة لتكون حساسة له ، غير أننا نقول ذلك على سبيل المجاز ، ونشعر بأن الادراك الحسي

عند الكائن الحي يختلف عنه في الآلة العلمية ، فأين يكون موضع الاختلاف ؟

الجواب التقليدي عن هذا السؤال هو أن الكائن الحي يختلف عن الآلة العلمية الحساسة لمؤثراتها بما لدى الكائن الحي من شعور ، لكن هـذا الجواب ــ سواء أخطأ أم أصاب ــ قائم على استدلال لا على ملاحظة موضوعية خارجية ، لأنك لا ترى شعورا في الكائن الحي الذي يسلك سلوكا يرد به على بيئته نتيجة لما تلقاه من تلك البيئة من مؤثرات ، أمـا الاجابة التي تعتمد على الملاحظة الموضوعية وحدها فهي أن الكائن الحي يختلف في ادراكه الحسي عن الآلة العلمية بأنـه حساس لمجموعة منوعـة مـن المؤثرات ، على حين أن الآلة العلمية يغلب أن تكون حساسة كمؤثر من نوع واحد ، فعلى الرغم من أن الآلة العلمية قد تكون أشد حساسية مـن حاسـة الانسان المختصة بادراك نفس الأثر الذي تحسـه تلك الآلة العلمية ، فلوحات آلات التصوير تلتقط من المرئيات البعيدة ما لا تستطيع التقاطه عـين الانسان ، والترمومتر يسجل من الاختلافـات في درجات الحرارة ما يعجز عن ادراكه الانسان بحاسة لمسه وهكذا ، أقول انه على الرغم من ذلك ، فانه

ليس من سبيل الى ربط الصلات بين آلة التصوير الميكروسكوبية والميكروفون والترمومتر الخ في كائن واحد يرد بطريقة مطردة على مجموعة المؤثرات المختلفة التي تتلقاها حواسه ، مع أن للانسان هذه القدرة على ربط الصورة المرئية بالصوت المسموع وبالاحساسات اللمسية ٠

ويرى الدكتور نجيب محمود (١) أن هذا الفارق بين الكائن الحي وبين الشيء المادي الحساس قد يعترض عليه بأننا قد نصل بمقدرتنا العلمية في المستقبل الى حد يمكننا من صنع الجهاز الآلي الذي يشتمل على مجموعة الحواس في آن واحد ويربط تأثراتها ربطا شبيها بما يتم عند الكائن الحي ، فها هنا نضيف فارقا آخر ــ لعله الفارق الأساسي ، أو ربما كان الفارق الوحيد ــ بين الكائن الحي والآلة الحساسة ، وهو القدرة على القيام بأفعال منعكسة شرطية ، فانظر ــ مثلا ــ الى آلة أعدت لتكون حساسة للقروش ، بحيث يوضع فيها القرش فترد عليه باخراج قطعة من الحلوى ٠ ثم حاول أن تكون فيها فعلا منعكسا شرطيا ، بحيث

(١) الدكتور نجيب محمود : رسل : ص ٨٤ ٠

يكفي أن تبرز أمامها قرشا ، أو تنطق أمامها بكلمة قرش لتخرج لك قطعة الحلوى ، فالأفعال المنعكسة التي تؤديها الآلة ستظل دائما أفعالا مباشرة لا يمكن أن تتم الا نتيجة للمؤثر الأصلي ، وما كذلك الكائن الحي ، الذي اذا قرنت له الطعام بصوت الجرس عدة مرات ، كان صوت الجرس بعد ذلك كافيا وحده لاحداث رد الفعل وهو افراز اللعاب •

الأفعال المنعكسة الشرطية ، أو ردود الافعال المكتسبة ، هي من أهم المباديء التي تستطيع بها أن تفهم الانسان فهما يقوم على التجارب العلمية ولا يعتمد على الأمور المجهولة والروحانيات الغامضة، ولكن « رسل » لا يرى هذه الأمور كافية ، لذلك يلاحظ ضرورة وجود ما يذكر الانسان بالأحداث الماضية ، ويقصد به الذاكرة التي تعطي الانسان القدرة على تكرار ما ينطبع فيها من عادات اعتدناها ، وقد نستعين بالذاكرة على ربط أي رباط علمي أو اجتماعي أو أخلاقي ، بحيث تمنحنا القدرة على استعادة بعض الحوادث التي مرت في حياتنا السابقة أو الحالية ، وتعلل عادة من الافعال الغريزية بالذاكرة اذ هي عبارة عن تذكر الفرد الواحد لتجارب أسلافه •

ولكن بعض الفلاسفة والعلماء أمثال «داروين» يرى أن للنبات ذاكرة كما للحيوان والانسان ، و « برجسون » من جانبه يرفض هذا الاستعمال للذاكرة ، ولا يجعل العادة نوعا من الذاكرة ، ويصر على أن الكلمة لا تعني معناها الحقيقي الا اذا أردنا بها استعادة حادثة وقعت في الماضي ، وربما وقعت مرة واحدة بحيث لم ينشأ عنها «عادة» لأن العادة تتطلب التكرار .

ويرى أتباع المذهب السلوكي وخاصة «واتسن» ان الذاكرة ليست الا عادات ، وموضوع الذاكرة في مفهوم جماعة هذا المذهب لا يحتاج الى دراسة خاصة ، كونه فرع من موضوع أشمل هو «العادة» ، والسلوكي بوجه عام يأنف من استخدام كلمة « ذاكرة » .

ونلاحظ أن « رسل » لا يوافق على آراء السلوكيين هذه الا ضمن حدود ، اذ يرى أن هنالك حالات كثيرة يصعب تفسيرها بمجرد الترابط الحركي في الجسد ، فقد أتذكر حادثة وأعبر عنها بصور لفظية مختلفة ، فلو كأن التذكر مجرد ترابط آلي ربط بين الحادثة وعادات كلامية ، لاقتضى

الأمر أن أعبر عن الحادثة الماضية بصيغة كلامية واحدة هي التي اقترنت بها عند حدوثها أول مرة ٠

ويضيف « رسل » قائلا : اذا كانت الأمانة العلمية تتطلب منا ألا نندفع في انتصارنا لمبدأ بعينه ـ كمبدأ السلوكيين في الافعال المنعكسة الشرطية وتفسيره للسلوك الانساني ـ بحيث نغض النظر عن الاستثناءات التي تعترض اطلاقنا لذلك المبدأ اطلاقا بغير قيد ، فانه كذلك ينبغي لنا ألا نقلل من شأن مبدأ بعينه اذا لاحظنا أنه مناف لما نرغب أن يثبت صوابه ، فما أكثر الناس الذين يتمنون أن يقال لهم عن الانسان انه كائن روحاني مبهم ، ويكرهون أن يزعم لهم زاعم بألا روحانية في الانسان ولا الغاز ، وأنه ممكن التفسير والتعليل بمبدأ تجريبي علمي كمبدأ الافعال المنعكسة الشرطية الذي أخذ به السلوكيون ٠

ويعتقد « رسل » أنه من الضرورة الاخذ بهذا المبدأ الى آخر حد يستطيع أن يذهب معه اليه ، حتى اذا ما بقيت بقية من جوانب الانسان يتعذر تحليلها بهذا المبدأ ، حاول تعليلها على أساس آخر ٠

ويرى « رسل » من ناحية أخرى أنه ليس

الصواب كله في الملاحظة الخارجية التي تحصر نفسها في سلوك الانسان الظاهر ، وليس الصواب كله في التأمل الباطني لحالات الشعور ، انما الصواب وسيلته لطريقان معا ، وليس هناك مجال لنقد أفكار بعض الفلاسفة التفصيلية ، ويكفينا أن نقول ان « ديكارت » خرج على مبدئه في الاعتماد على التأمل الباطني منذ عبارته الأولى : « أنا أفكر » لأن الحالة الباطنية التي بررت له أن يقول هذه العبارة انما هي حالة واحدة جزئية من حالات التفكير ، لهذا لا يوجد هناك « أنا » ولا كان هناك « فكر » بمعناه الكلي ، فكل ما كان له الحق في تقريره بناء على خبرته الباطنية المباشرة هو « ثمة حالة شك » أو « ثمة حالة تفكير » ، ان كلمة « أنا » وكلمة « أفكر » كلاهما نتيجة لعملية استدلالية ، وليست هي بالمعطى المباشر ، فلو اقتصر ديكارت على المعطيات المباشرة وحدها ، أعني المعطيات الشعورية الجزئية التي ترد على الذهن واحدة بعد أخرى ، دون أن يستخلص من هذه السلسلة عنصرا دائما ثابتا يطلق عليه كلمة « أنا » ودون أن يطلق على مجموعة الجزئيات كلمة واحدة هي « أفكر » ، ثم لو جعل هذه المعطيات الشعورية الجزئية يقينية

لا يتطرق اليها الشك ، لكان موقفه نفس موقفنا ازاء المعطيات الشعورية ، لأنها أساس لليقين ، على شرط أن لا يستدل من وجودها وجود مسمياتها الخارجية ، فاللمعة الضوئية التي تقع في خبرتي حين أصف تلك الخبرة بأنها « رؤية الشمس » يقين لا شك فيه ، ما دمت لا أستدل من حدوث هذه الخبرة الداخلية وجود مؤثر خارجي هو الشمس ، فاذا فسرنا الفكر الذي جعله ديكارت أساسي اليقين ، بأنه هو الحالات الشعورية التي تقع في خبرتنا الباطنية فندركها ادراكا مباشرا ، كان ديكارت على صواب حين لم يخالجه الشك في يقين تلك الخبرة ٠

ويرى « رسل » أن السلوكيين قد أصابوا بعض الصواب في اعتمادهم على الملاحظة الخارجية ، ويؤيد بعض أقوالهم ويرفض البعض الآخر ، معتقدا أن خطأ السلوكيين عائد الى عدم المامهم التام بما يقوله علم الطبيعة الحديث ، ولو قال السلوكيون ان كل ما يمكن معرفته عن الانسان تكون معرفته بنفس الطريقة التي نعرف بها حقائق علم الطبيعة لوافقناهم لاعتقادنا أن حقائق الطبيعة ــ كحقائق النفس ــ انما يكون العلم بها في الواقع عن طريق الملاحظة الباطنية ، ولو أنه قد يتبادر

الينا للوهلة الأولى أننا في علمنا بالطبيعة نعـرف أشياء خارجية ، ذلك لأننا حين ندرك بحواسنا شيئا خارجيا ، فسينتهي بنا التحليل لعمليتنا الادراكية حتما الى هذه النتيجة ، وهي أن ادراكاتنا كلها من بصرية وسمعية ولمسية الخ ، هي في رؤوسنا ، فحين نقول : نرى الشمس فالأمر في الواقع هو ادراك لشيء حدث في باطن أنفسنا •

ويدلل « رسل » على وجود بعض الظواهـر العقلية ، كالصور الذهنية التي ترتسم في عقولنا دون وجود مؤثر في الخارج يطابقها ــ كما يحدث مثلا حين نتذكر صورة غرفة وما فيها من أثاث ، وكما يحدث في أحلام اليقظـة وأحـلام النوم ــ وكالخيال والذاكرة ، والعاطفة والرغبة والارادة، يتتبع هذه الظواهر العقليـة بالتحليل ليبـين أن المذهب السلوكي وحده لا يكفـي لتفسيرها ، أو بعبارة أخرى لا تكفي الملاحظة الخارجية وحدهـا لادراك حقائقها ، ولا بد الى جانب ذلك من الملاحظة الباطنية التي يلاحظ بها الانسان نفسه وما يدور فيها •

ويرى « رسل » أن النظرية السلوكية ان أمكن

الأخذ بها الى حد بعيد ، فهي وحدها لا تكفي لتعليل هذه الظاهرة تعليلا كاملا ، ان السلوكي لا يرى ضرورة لاستعمال كلمة ذاكرة لأن الامر فيها هو نفسه الأمر في العادات ، فاذا سألنا أنفسنا كيف نستطيع أن نفسر شعورنا في حالة التذكر بأن ما نتذكره حادثة مضت ؟ من أين يأتي هذا الشعور بالماضي مع أنه لم يكن ضمن العناصر المدركة حين وقعت الحادثة أول مرة ؟ لو كان الامر في «التذكر» شبيها بتسجيل حوادث صوتية على قرص الحاكي بحيث اذا ما أدرنا القرص مرة أخرى حدثت الحوادث الصوتية نفسها في المرة الثانية كما حدثت في الأولى ، لما وجدنا هذا التباين في الشعور بين الحالتين ، لأنه لا شك في أننا نشعر ازاء الحادثة عند وقوعها أول مرة أنها حادثة حاضرة ثم نشعر عند تذكرها أنها حادثة ماضية بدليل أننا نغير في الكلمات التي نستخدمها في الوصف في كل من الحالتين : ففي الحالة الأولى نستعمل الفعل المضارع وفي الحالة الثانية نستعمل الفعل الماضي .

ويعترف « رسل » بضرورة الملاحظة الباطنية للظواهر العقلية التي يستحيل ملاحظتها من الخارج، ولا يرى ما رآه علم النفس التقليدي من قسمة

الانسان الى جانبين مستقل أحدهما عن الآخر كل الاستقلال في طبيعته : عقل من ناحية وجسم من ناحية أخرى ، بل يرد الجانبين معـا الى « هيولى محايدة » عنها يتنوع الجانبان معا ، فلا هو بالمادي الذي يرد كل ظواهر العالم بما في ذلك الظواهـر الفكرية الى مادة ، ولا هو بالمثالي الذي يرد ظواهر العالم كلها بما فيها الظواهر المادية الى عقل ، ولا هو بالاثنيني الذي يعترف بجانبي المادة والعقـل ويجعلهما حقيقتين قائمتين جنبا الى جنب ، لكنـه واحدي من طراز فريد ، فالعالم كله مؤلف مـن عنصر محايد لا هو بالعقل ولا هو بالمادة ، بـل العقل والمادة كلاهما مؤلف منه على اختلاف بينهما في طريقة التأليف ٠

رسل والتربية والأخلاق :

اذا ما حاولنا معرفة الاهداف الاجتماعيـة ، والأخلاقية ، والسياسية ، التي نافح عنها « رسل » خلال حياته الطويلـة ، بهدف ايصـال الافـراد والجماعات أينما وجـدوا الى حقوقهم الشرعيـة المقدسة التي تحقق لهم الحرية الكاملة من كافـة

القيود والأغلال التي تسيطر على وجودهم وذواتهم الانسانية ٠

ولقد سبب اندفاع « رسل » الجنوني المتواصل في سبيل تحقيق هذه المباديء الى جعله عرضة للاتهام بأنه ليس سوى فوضوي ينهد الى تقويض دعائم المجتمعات القائمة ، وأنه يحاول اشاعة الفوضى والقضاء على التماسك الانساني ، عن طريق الدعوة الى منح الافراد الحرية المطلقة بغير القيود الضابطة والشكائم الرادعة ، التي بغيرها لا يكون مجتمع ، ولا تستقر حياة ، وتتقدم نحو المثالية ، والكمال ، المطلق ٠

ويلاحظ « رسل » أن المناهج التربوية المتبعة في المجتمعات الانسانية ليست سوى مؤامرة كبرى على حرية الأفراد ، فلا يكاد يولد الطفل وينشأ حتى يغمسه ذووه ومواطنوه غمسا في ثقافة المجتمع الذي جاء عضوا فيه ، ولا ينفكون يلقنونه ماذا يعتقد وكيف يسلك ، بغض النظر عن سلامة تلك العقائد أو صواب هذا السلوك ، فليس المهم عندهم أن تكون العقيدة سليمة أو أن يكون السلوك صوابا ، بل المهم هو أن تكون هذه هي عقائد سائر

أفراد المجتمع وهكذا يسلكون ، واذن فحتم محتوم على الناشيء الجديد أن ينصب مع غيره في قالب واحد ، والا فهو الشاذ الذي يستحق أن يوضع موضع السخرية ، ويكون الطفل في أعين الناس جديرا بالاعجاب والثناء حين يكون وادعا يؤدي ما يؤمر بأدائه ولا يبيح لنفسه أن يناقش الكبار في جواب ما يأمرونه بفعله ، وبهذا تصبح عملية التربية قائمة على أساس التجانس بين هذا الناشيء وبين بقية أفراد المجتمع ، وعمل المربي ــ والدا كان أو معلما ــ هو أن يقلم في الناشيء شذوذه ويشذب ما قد يبدو في منحاه من غرابة عن المألوف ، وعمل التربية هو أن تصوغ الناشئين على غرار ذلك النمط القائم ، والناشئون انما يكونون بلا حول أو قوة وهم بعد في مرحلة الطفولة ، واذن فعملية التربية هي في صميمها استغلال لهذه الطفولة العاجزة حتى عن وقاية نفسها .

وهنا لا بد أن يتساءل « رسل » لصالح من يكون هذا الاستغلال ؟ فيجيب بأنه استغلال لصالح الدولة من جهة والكنيسة من جهة أخرى ، أي لصالح الحكومة ورجال الدين ، فالدولة من صالحها أن تجعل من النشء « مواطنين » صالحين ، لكن ماذا

تعني كلمة مواطن هنا ان لم تعن فردا ينشأ على احترام الاوضاع القائمة ؟ لأنه اذا نشأ ناشيء على الثورة ضد (١) تلك الأوضاع القائمة لـم يكن بالبداهة مواطنا صالحا في رأي الدولة القائمة ، لا بل المواطن الصالح هو الذي لا يعترف لنفسه بوجود بالقياس الى قيام تلك الدولة ، بحيث اذا ما أصاب الدولة خطر كان حتما على المواطن الصالح أن يضحي بنفسه في سبيلها ، وأما الدين فهو كذلك من ناحية يكون عاملا على أن ينشأ الفرد راضيا بما قسم له في الحياة الدنيا ، أعني ألا ينشأ ثائرا داعيا الى انقلاب ، ومن ثم ترى الدين معينا للدولة على بقاء الأنظمة القائمة ، وعلى أن يصقل الجيل الجديد وفق صورتها ٠

ويقول « رسل » وهو يتحدث عن الناحية الدينية ومدى فاعلية الدين في تكوين شخصية الطفل ، وخاصة الدين المسيحي : انه لمن المقطوع بصحته فيمن يقبلون التعاليم المسيحية قبولا حقيقيا عميقا ، أنهم ينزعون الى التقليل من خطورة طائفة من الشرور كالفقر والمرض ، على أساس

(١) رسل : التربية والعالم الحديث ص : ١٣ ٠

أن الفقر والمرض هما من شئون هذه الحياة الدنيا، ويصادف مذهب كهذا هوى في نفوس الأغنياء ، وربما كان ذلك نفسه هو السبب في أن معظم قادة الحكم متدينون عميقو التدين ، لأنه لو كان هناك حياة أخرى ولو كانت الجنة هي الجزاء الذي يعوض عن الشقاء في هذه الارض فنحن اذن على صواب اذ أقمنا العوائق في سبيل اصلاح الحياة على الأرض ، ولا بد لنا من الاعجاب بهذه التضحية التي يبديها قادة الصناعة وكاسبو المال الذين يؤثرون صالح غيرهم على صوالحهم اذ يأذنون لغيرهم أن يحتكروا لأنفسهم العذاب على هذه الارض ، وهو عذاب قصير الأمد لكنه موفور الربح في الحياة الاخرى (١) .

ومن هذه المنطلقات يتبين لنا أن المشكلة الرئيسية في التربية هي نفس المشكلة الرئيسية في السياسة والاخلاق ، تتعلق بالعلاقة بين الفرد والمجتمع ، فالناشيء الذي نهدف الى تربيته من جهة ، وأمامنا من جهة أخرى الهيئات التي تتسابق الى اغتصاب عقله وقلبه ، على الرغم من تعدد

---

(١) رسل : التربية والعالم الحديث ص ١٠٨ .

المدارس الفكرية والتربوية ، فأهم ما يلفت نظرنا مدرستان متعارضتان : احداهما تجعل التربية منسجمة بين الطفل وبيئته وثقافة تلك البيئة ، والثانية تجعل التربية تنمية لنفس الطفل واستعداداته الطبيعية ، والفريق الاول يطلب من رجال التربية أن تكون أهدافهم من وراء عملية التربية هي أن يحدث التجانس بين الطفل والمجتمع المحيط به ، وهذا التجانس لا يكون بتبديل أوضاع المجتمع ليتفق مع طبائع الطفل ، انما يكون بتهذيب طبائع الطفل وتبديلها حتى تنسجم مع أوضاع المجتمع ، بينما يريد الفريق الثاني أن تتوقف عملية التربية على الاهتمام في الطفل ذاته لتنمو طبيعته بغض النظر عن ملاءمة تلك الطبيعة مع ثقافة المجتمع المحيط به أو عدم موافقتها ، ومن هنا يظهر موضع الخلاف بين المدرستين : هل نربي الطفل ليكون مواطنا أم نربيه ليكون فردا ؟ أما المدرسة الأولى فترى أن من مصلحة الجماعة أن تحد فردية الطفل ، باعتباره عضوا فعالا في المجتمع، وأما المدرسة الثانية فترى من أجل نمو الفرد نموا يحقق طبيعتها بغير أن يحدد مجرى نمائها ، لا بد من رفض مختلف العوامل الاجتماعية •

والأخلاق بنظر « رسل » هي مجموعة من مبادىء عامة تعين على تحديد القواعد التي يجري السلوك على مقتضاها (١) فليس عمل الاخلاق ـ بمعناها الفلسفي ـ هو أن تحدد للانسان كيف ينبغي أن يسلك في ظروف معينة ، لأن مثل هذا الارشاد العملي هو من واجب الوعظ الديني وما اليه ، بل عمل الاخلاق تختلف باختلاف (٢) الزمان والمكان وباختلاف الجنس والعقيدة وهي بصفة عامةتختلف باختلاف الظروف المحيطة بالعمل ، فمتى يجوز الكذب ـ مثلا ـ ؟ قد يجيب مجيب بغير روية : انه لا يجوز أبدا ، لكنك تكذب اذا قابلت مغتالا يعدو في جنون وراء رجل يريد أن يقتله ، ثم سألك : هل رأيت الى أين مضى ذلك الرجل ؟ ثم أليس الكذب مقبولا في فن الحرب ؟ بل ألا يكذب القساوسة حين يكتمون سر من اعترف لهم بسره ؟ آلا ينبغي أن يكذب الاطباء ليطمئنوا مرضاهم ؟ كل هذه ظروف تقتضي الكذب ، لكن الذي يقرر صواب الكذب في ظروف معينة هو الوعظ والارشاد الاجتماعي ، وليس هو من علم الاخلاق ٠

---

(١) رسل : التربية والعالم الحديث ص ٢٣٦ ٠

(٢) رسل : موجز الفلسفة ، ف ٢٢ ٠

ولما كانت القواعد الخلقية تتغير بتغير الظروف ووجهات النظر ، فلا بد لنا من أن نتساءل : هل يجوز أن يقتل الزوج عاشق زوجته ؟ الكنيسة ردها أنه لا يجوز ، والادراك يجيب لا ، لكن القانـون يجيب أن نعم اذ أنه كثيرا ما يبرىء القاتل في مثل هذه المواقف ٠

ومن هنا يتوضح لنا كيف تتغير قواعد الاخلاق ، أما مبادىء الاخلاق التي هي من شأن الفلسفـة أن تقررها فثابتة وشاملة ، فمهما تغيرت القواعد الخلقية من عصر الى عصر ومن مكان الى مكـان ، فهي دائما تتخذ صيغة الامر أو ما يشبهها ، فترى القاعدة الخلقية توجب على الناس أن يفعلوا كذا وألا يفعلوا كيت ، فماذا يعني الوجوب في مثل هذه الحالة ؟ لو تمكنا من الجواب عن هذا السؤال على هذه الصورة أو تلك ، فجوابنا سيكون مقررا لمبدأ الأخلاق الذي نعنيه حين نقول ان مبادىء الأخلاق بمعناها الفلسفي أثبت من قواعد الاخلاق وأعم ٠

ويلاحظ أن معنى الوجوب الاخلاقي ، الـذي يجعل من الفعل فضيلة ، يقتضي تقديم الطاعـة والولاء لصاحب السلطان ، ولا فرق بين أن يكون

صاحب السلطان الذي يوجب على الناس قواعد سلوكهم الها أو حاكما أو عادة من العادات التي جرت بها التقاليد ، لكن الفلسفة ترفض هذا المعنى للوجوب الخلقي ، وأن يكون مبدأ الاخلاق هو طاعة صاحب الأمر كائنا من كان ، ورفضها قائم على عدة أسباب ، منها أن الاوامر الخلقية التي يأمرنا بها صاحب السلطان ــ مهما يكثر عددها ــ فهي أقل من أن تشمل ظروف الحياة كلها ، خذ لذلك مثلا الوصايا العشر ، فلو أخذت بهذه الأوامر العشرة على أنها أساس السلوك الخلقي ، فهل تعلم ان كان جائزا للناس أو غير جائز أن يتبعوا قاعدة الذهب في معاملاتهم الاقتصادية ؟

واذا أردنا أن نجعل الوصايا العشر أساسا لسلوكنا الى الحد الذي تمتد اليه تلك الوصايا ، ثم لنا بعد ذلك أن نتبع قاعدة المنفعة الاجتماعية في الحكم على أنواع السلوك التي لا تدخل في نطاق تلك الوصايا كان ذلك مما لا يرضى عنه الفيلسوف لأنه يحاول أن يجد للسلوك الصواب كله مبدأ واحدا ، ومن الاسباب التي تجعلنا نرفض أن يكون الوجوب نتيجة أمر من صاحب الامر ، اننا اذا ما سألنا : كيف عرفنا أن هذه هي الأوامر التي أمر

بها صاحب الأمر ؟ كان الجواب أنها تعرف بالوحي اذا كان مصدرهـا الله وتعرف بالعرف ان كـان مصدرها التقاليد ، وذلك من مصادر المعرفة التي لا يقرها فيلسوف ٠

وفي حالة رفضنا أن تكون طاعة صاحب الأمر هي مصدر الوجوب الخلقي ، فما مصدره ؟ هنالك جواب ثان كما يرى « رسل » أقرب الى الصواب من الجواب الأول ، وهو أن مصدر الوجوب نابع من الداخل ــ داخل الانسان ــ لا آت اليه من خارج ، فالأعمال تكون خيرا لو صدرت عن كذا وكذا من العواطف الانسانية ، وتكون شرا لو صدرت عن طائفة أخرى من تلك العواطف ، ويمكن القـول بصفة عامة ان كل عمل يصدر عن « الحب » فهو خير ، وأما ما يصدر عن الكراهية فهو شر ٠

ويرى « رسل » انه ان يكن رأيا صحيحا من الوجهة العلمية ، فانه ناقص من الوجهة الفلسفية ، كونه نتيجة لمبدأ أعم وأشمل ، فما الذي يجعـل حافز الحب خيرا ، وحافز الكراهية شرا ؟

وقد نطرح جواب ثالث عن سؤالنا : ما مصدر

الوجوب الخلقي ؟ ما الذي يجعل الفعل خيرا أو شرا ؟ اذ هنالك فريق يجعل مبدأ الحكم على الفعل بخير أو بشر ليس هو ما سبق الفعل من أمر صدر من آمر ، أو من عاطفة انبثق منها الفعل ، بل أساس الحكم هو ما يلحق الفعل من نتائج ، فهكذا يقول المذهب المنفعي في الاخلاق الذي يرى أن السعادة هي الخير ، وأن أساس السلوك اذن ينبغي أن يكون ما ترجح به كفة السعادة في هذه الدنيا ، فان أردنا الحكم على فعل ما بالخير أو بالشر ، فلنسأل أولا ، ما نتائجه من حيث تحقيق السعادة لبني الانسان في هذه الحياة الدنيا ٠

ويؤكد « رسل » أن الانسان اذا ما حكم على فعل بأنه خير ، كانت صفة الخير هذه (١) تجسد رغبته الذاتية في ذلك الفعل ، ولم تكن صفة موضوعية في الفعل ذاته ، وليست القيم سوى تعبير عن حالة وجدانية عند المتحدث ، وليس هو بالأمر الذي يصف شيئا في عالم الواقع ، فحين يقول القائل مثلا ان الكراهية شر والحب خير ، فكأنما يقول : وددت لو لم يكن بين الناس كراهية وأن يسودهم

---

(١) رسل : الدين والعلم ص ٢٤١ ٠

الحب ، فاذا فرضنا أن شخصين اختلفا في الحكم على فعل بأنه خير فليس هناك فيصل موضوعي يرجع اليه في قبول أحد الرأيين ورفض الآخر ، ولذلك كان من المستحيل أن يتجادل اثنان فيما اختلفا فيه من أحكام القيم ، ولذلك أيضا كانت وسيلة الوعظ بهذا الفعل أو ذاك مما يحسبه الواعظ خيرا ، هي الخطابة والتأثير في الشعور ، لا الاحتكام الى الحجة العقلية ، اذ ليس للعقل من حجة يقيمها ليؤيد ضربا من الاخلاق دون ضرب، بعبارة أخرى نستخدم فيها لغة المنطق : ليست الاحكام الخلقية مما يوصف بصواب أو بخطأ ، وبالتالي لا يجوز لها أن تكون علما أو جزءا من علم ، فليس بين وقائع العالم الخارجي وحقائقه وقائع أو حقائق خلقية كما يكون هنالك ــ مثلا ــ ضوء وصوت وحرارة ، واذن فليس الحكم الخلقي تقريرا عن واقعة أو وصفا لحقيقة ، انما هو انفعال معبر عن حالة نفسية أشبه بانفعال الغاضب أو النشوان ، فكل اختلاف بين الناس على تقدير الافعال تقديرا خلقيا هو من قبيل اختلافهم في الذوق ، ولا سبيل الى حسم ذلك الاختلاف بينهم الا اذا كانوا منذ البداية قد اتفقوا على مبادىء بعينها ، وعندئذ ينحصر الخلاف في هل

تنطبق تلك المباديء المتفق عليها على الافعال التي اختلف في تقويمها ؟

ومع ذلك كله ليست العبارات الدالة على أحكام حلقية هي من قبيل العبارات الذاتية الصرفة ، التي لا تعدو حدود قائلها ، لأنه مما يميـز العبـارة الأخلاقية أن قائلها يعبر بها عن رغبة يتمنى أن يطبقها الناس جميعا في سلوكهم ، وفي هذه الرغبة في تعميم القاعدة ظل من الموضوعية طفيف •

ونلاحظ أن هناك عالمين يعيش فيهما الانسان يختلف الواحد منهما عن الآخر اختلافـا بعيدا : أولهما عالم الطبيعة ، وثانيهما عالم القيم ، يعيش الانسان في عالم الطبيعة جزءا منه ، فأفكاره العقلية وحركاته البدنية خاضعة لنفس القوانين التي تسير بموجبها الذرات والنجوم ، وأمـا في عالم القيـم فالطبيعة كلها لا تزيد على أن تكون جزءا من مملكة فسيحة الأرجاء يجلس (١) الانسان على عرشهـا ويفرض عليها ما شاء لها من معايير ، فهناك تكون الكلمة العليا لأذواقنا وخيالنا وتقديرنا ولا يمكن

---

(١) رسل : عقيدتي : ص (١٢ - ١٧) •

لقوة خارج أنفسنا أن تصف أحكامنا تلك بالضلال والخطأ ، نحن الذين نخلق القيم الخيرة ، والقيم الجميلة ، ونرميها على الاشياء ولا سلطان علينا في ذلك ، فبينما نحن في عالم الطبيعة أشياء كسائر الأشياء الخاضعة لقوانين لم تكن من وضعنا ، ترانا في عالم القيم ، عالم الخير والجمال ملوكا ذوي سلطان نحكم بما نشاء بغير حساب ٠

وفي اعتقاد « رسل » أن هنالك عالم القيم الأخلاقية والجمالية التي هي صنيعة الانسان وميوله الذاتية ، ومن ثم كان النتاج الفكري لرسل منقسما قسمين لا يعتمد الواحد منهما بالضرورة على الآخر ، فله منطق تحليلي ومذهب فلسفي في الطبيعة وتفسيرها من جهة ، وكذلك له من ناحية أخرى مجموعة قيمة من آراء في الاخلاق والتربية والسياسة والاجتماع ، دون أن يكون بين الناحيتين رباط يربطهما في نسق واحد ، ولا عجب ، فهو أحد الفلاسفة المعاصرين تحليل يواجه كل مشكلة على حدة بما تقتضيه طبيعتها ٠

على أن هذه الآراء الكثيرة التي أدلى بها «رسل» في كثير من كتبه عن الحياة الانسانية ليست بغير

محور تدور حوله على اختلافها وتعددها ، فالمحور الواضح في كل تفكيره الانساني في أخلاق وتربية وسياسة واجتماع هو الدفاع عن حرية الفرد ما استطاع الى ذلك من سبيل ، كانت حرية الفرد هي مدار فكرة حين فكر في التربية ، وهي مدار فكره حين فكر في الاخلاق ، وهي كذلك مدار فكره حين فكر في السياسة والاجتماع ٠

ويبدو للملاحظ أن أقصر طريق نصل بـه الى لباب أفكاره السياسية هو أن نسأل السؤال التالي : ما موقفه ازاء المذهب الماركسي ؟ ذلك لأن هـذا المذهب هو بغـير شك أقـوى المذاهب السياسيـة الاجتماعية التي سادت العـالم في القرن الأخير ، أعني في الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر الى منتصف القرن العشرين ، ويستحيل على فيلسوف سياسي اجتماعي أن يتجاهله ، بل حتـم عليه أن يلاقيه مؤيدا أو معارضا أو معدلا (١) ٠

ويلخص موقف « رسل » مـن مذهب ماركس بمبدئه الأساسي الذي أشرنا اليه أكثر من مرة في

---

(١) رسل : السبيل الى الحرية ص : ١٤٩ ٠

هذا الكتاب ، وهو الدفاع عن حرية الفرد ضد أي عدوان مهما يكن مصدره ومهما تكن غايته ، واذا كان ذلك كذلك ؟ فهو مناهض للماركسية بكل قوته لأنها تنتهي الى الاعتداء على حريات الافراد وطمسهم في لجة المجموع ، وهي كذلك تمجد العامل بيديه على حساب المشغل بفكره ، وفضلا عن ذلك فهي تتخذ من حرب الطبقات ومن الكراهية بين أفراد المجتمع حافزا للتقدم ، مع أنه مجال على الانسان أن يتقدم على أساس من الحسد والحقد ، فليس هنالك الكيمياء التي يمكن بها أن نستخرج عن الكراهية وفاقا بين الناس واتساقا .

واذ كان « رسل » قد رفض الشيوعية نظاما سياسيا واجتماعيا ، فمن الطبيعي أن يرفض النظم الفاشية على اختلافها ، ذلك لأنه في حالة الشيوعية قد يقبل الغاية منها ولكنه لا يوافق على الوسائل المؤدية الى تلك الغاية ، كما ظهرت هذه الوسائل في الروسيا مثلا ، نعم انه قد يقبل الغاية من الشيوعية لأنه لا يكتم ثورته على الرأسمالية سواء كانت في صورتها التنافسية التي سادت القرن التاسع عشر ، أو في صورتها الاحتكارية التي تسود العالم اليوم ، فأما النظم الفاشية فهي مرفوضة

غاية ووسيلة ، لأنها رأسمالية وهي قائمة على اشعال روح القومية ، وهي منافية للديمقراطية ، ثم هي فوق ذلك كله تفرق بين الناس أجناسا وطبقات ، فالجنس الآري ممتاز عندهما بالقياس الى غير الآري ، والصفوة ممتازة بالقياس الى غمار الناس وسوادهم •

الرياضة وفلسفتها عند رسل :

يعتقد « رسل » أن الرياضة دراسة ــ اذ ما بدأناها بأكثر أجزائها الفا لنا ــ أمكن متابعتها في أحد اتجاهين متضادين ، والاتجاه الذي نألفه أكثر من الآخر هو الاتجاه البنائي الذي ينحو بنا نحو تركيب يزداد تدريجيا : فمن الأعداد البسيطة الى الكسور ، ثم الى الأعداد الحقيقية فالأعداد المركبة ، ومن الجمع والضرب الى التفاضل والتكامل وهكذا نمضي في السير الى الرياضيات (١) العليا ، وأما الاتجاه الثاني الذي لا نألفه بمثل ما نألف الاتجاه الأول ، فيمضي مستعينا بالتحليل نحو ازدياد مطرد في التجريد والبساطة المنطقية ، فبدل

---

(١) رسل : المدخل الى الفلسفة الرياضية ص (١ ــ ٢) .

أن نسأل قائلين : ماذا يمكن تعريفه واستنباطه من المسلمات التي بدأنا بها ، نسأل قائلين : ماذا عسانا واجدوه من أفكار أكثر تعميما يمكن بواسطتها أن نعرف وأن نستنبط ما كنا قد اتخذناه نقطة ابتداء ؟ هذا السير في الاتجاه المضاد هو الذي يميز الفلسفة الرياضية اذا قورنت بالرياضة المعتادة ، لكن ليكن مفهوما أن هذه التفرقة ليست بتفرقة من الموضوع الذي تدرسه الرياضة وفلسفتها معا ، بل هي تفرقة في الحالة العقلية التي يصطنعها الباحث ، ان علماء الهندسة من الاغريق الأولين ، حين انتقلوا من القواعد العملية التي كان يستخدمها المصريون في مساحة الارض ، الى القضايا العامة التي يمكن بها تفسير تلك القواعد ، ومن ثم انتقلوا الى بديهيات اقليدس ومصادراته ، كانوا بهذا ينتقلون في مجال الفلسفة الرياضية حسب التعريف الذي ذكرناه ، حتى اذا ما بلغوا في سيرهم مرحلة البديهيات والمصادرات ، كان استخدامهم لها في العمليات الاستنباطية ـ كالذي نراه عند اقليدس ـ من اختصاص الرياضة بمعناها المألوف ، ان التفرقة بين الرياضة والفلسفة الرياضية انما تعتمد على نوع الاهتمام الذي يحفز الباحث ،

وعلى المرحلة التي يكون البحث قد بلغها ، لا على القضايا التي هي موضوع البحث نفسه •

رسل وتعريف العدد :

يقول رسل : هبنا قد وضعنا كل الأزواج في حزمة ، وكل الثالوثات في أخرى ، وهكذا ، فبهذه الطريقة نحصل على حزمات مختلفة من مجموعات ، كل حزمة منها تتألف من كل المجموعات التي لها عدد معين من الحدود ، وبهذا تكون كل حزمة فئة أعضاؤها هي هذه المجموعات ، أي أعضاؤها هي فئات ، واذن فكل حزمة تكون فئة من فئات ، فالحزمة المؤلفة من جميع الأزواج ــ مثلا ــ فئة من فئات : اذ كل زوج منها فئة ذات عضوين ،والحزمة كلها المؤلفة من أزواج هي فئة قوامها عدد لا نهاية له من أعضاء ، كل عضو منها فئة ذات عضوين (١) •

فكيف يمكننا الجزم بأن مجموعتين تنتميان الى حزمة بعينها ؟ الجواب الذي يبرز نفسه أمامنا هو هذا : انظر كم عضوا تحتوي عليه كل مجموعة ، وضع المجموعتين في حزمة واحدة اذا كانت كل

(١) رسل : المدخل الى الفلسفة الرياضية ص (١٤ ـ ١٧) •

منهما محتوية على نفس العدد الذي تحتوي عليه المجموعة الأخرى ، لكن هذا الجواب فيه افتراض سابق بأننا قد فرغنا من تعريف العدد ، وأننا نعرف كيف نعلم عدد الحدود التي تتألف منها كل مجموعة ، فلقد ألفنا عملية العد الفا قد يجعل مثلا هذا الافتراض السابق يفلت منا فلا نلاحظه ، ومع ذلك فالواقع هو أن العد ــ رغم الفنا له ــ عملية غاية في التركيب من الوجهة المنطقية ، فضلا عن أنه لا يجدي ــ باعتباره وسيلة للكشف عن عدد الحدود التي تحتوي عليها مجموعة ما ــ الا اذا كانت تلك المجموعة نهائية العدد ، غير أن تعريفنا للعدد لا يجوز أن يفترض مقدما بأن كل الاعداد نهائية ، وعلى كل حال نحن لا نستطيع ــ بغير الدوران في حلقة مفرغة ــ أن نستخدم العد في تعريف الاعداد، لأن الاعداد هي التي نستخدمها في العد ، وعلى ذلك فلا غنى لنا عن طريقة أخرى نقرر بها متى يكون لمجموعتين نفس العدد من الحدود •

ولما كانت فكرة التشابه هي من الوجهة المنطقية مفروضة مقدما في عملية العد ، وهي من الوجهة المنطقية كذلك أبسط من العد وان تكن أقل الفا لنا • ففي مقدورنا ــ اذن ــ أن نستخدم فكرة

« التشابه » عند الحكم على مجموعتين بأنهما تنتميان الى حزمة بعينها ٠

رسل ومنطقه الرياضي :

يرى « رسل » ان الرياضة البحتة هي طائفة القضايا التي تأخذ هذه الصورة : ق تستلزم ك حين تكون ق وك قضيتين محتويتين على متغير واحد أو أكثر بحيث تكون المتغيرات في احداهما هي نفسها المتغيرات في الأخرى ، وبحيث لا تشتمل ق أو ك على ثوابت ألبتة ما عدا الثوابت المنطقية، والثوابت المنطقية كلها عبارة عن أفكار يمكن تعريفها باستخدام الحدود الآتية : لزوم ، علاقة حد بفئة هو عضو فيها ، الفكرة التي تعبر عنها كلمة بحيث ، فكرة العلاقة ، وغير هذه من الافكار التي قد تكون متضمنة في الفكرة العامة عن القضايا التي هي من الصورة المذكورة ، أضف الى هذه الافكار كلها حقيقة أخرى وهي أن الرياضة تستخدم فكرة ليست في ذاتها من مقومات القضايا التي هي موضوع الرياضة ، وأعني بها فكرة الصواب (١)٠

(١) رسل : مبادىء الرياضة : ص ٣ ٠

ومن الواضح أن علاقة الرياضة بالمنطق وثيقة جدا ، فكون الثوابت الرياضية جميعا ثوابت منطقية ، وأن مقدمات الرياضة كلها انما تختص بتلك الثوابت ، يبين لنا ـ فيما أعتقد ـ بيانا دقيقا ما قصد اليه الفلاسفة حين قالوا عن الرياضة انها قبلية ، اذ الواقع هو أننا اذا ما قبلنا جهاز المنطق فان الرياضة بكافتها تلزم بالضرورة ، وأما الثوابت المنطقية نفسها فطريقة تعريفها لا تكون الا بمجرد ذكرها ، لأنها من الأولية بحيث تكون كافة الخصائص التي يمكن بواسطتها تعريف تلك الطائفة من الثوابت ، مما لا بد أن يفترض مقدما بعض أفراد الطائفة ، ومع ذلك فمن الوجهة العملية يتخذ تحليل المنطق الرياضي وسيلة للكشف عن الثوابت المنطقية ، ان تمييز الرياضة من المنطق أمر جزاف الى حد بعيد ، ولكن اذا كان (١) هذا التميز بينهما أمرا مرغوبا فيه ، فيمكن بيانه على النحو الآتي : يتألف المنطق من المقدمات الرياضية بالاضافة الى جميع القضايا الاخرى التي لا تتناول قط الا الثوابت المنطقية ومعها المتغيرات دون أن تكون مستوفية لشروط تعريف الرياضة كما ذكرنا .

---

(١) رسل : اصول الرياضة : ص ٨ .

وأما الرياضة فتتألف من جميع ما يترتب من نتائج على المقدمات المذكورة التي تثبت لزومات صورية مشتملة على متغيرات ، بالاضافة الى بعض تلك المقدمات نفسها على شرط أن يكون فيها تلك المميزات ، وعلى ذلك فبعض مقدمات الرياضية ، مثل المبدأ المنطوي عليه هذا القياس : اذا كانت ق تستلزم ك وك تستلزم ر ، كانت ق تستلزم ر ، ينتمي الى الرياضة ، ولولا رغبتنا في التزام الاستعمال الشائع ، لجاز لنا أن نوحد بين الرياضة والمنطق ، وأن نعرف كلا منهما بأنه طائفة القضايا المشتملة على متغيرات فقط مع ثوابت منطقية ، لكن احترام العرف يؤدي بي الى الأخذ بالتفرقة المذكورة ، على ألا أنسى أن قضايا معينة تنتمي اليهما معا ٠

رسل والمعرفة الوصفية :

يلاحظ « رسل » ان لدينا اتصالا مباشرا بشيء ما اذا كنا على وعي بذلك الشيء ، وعيا مباشرا دون أن تتوسط في ذلك أية عملية استدلالية أو أية معرفة بحقائق ، وعلى ذلك فحين تكون منضدتي حاضرة أمامي ، فأنا على اتصال مباشر بالمعطيات ..

الحسية التي منها يتألف ظاهر (١) المنضدة ـ لونها وشكلها وصلابتها ونعومتها الخ ، فكل هذه أشياء أكون على وعي مباشر بها حين أكون للمنضدة رائيا ولامسا ، فالدرجة المعينة من الضوء التي أراها قد يقال عنها أشياء كثيرة ـ فقد أقول عنها انها بنية وانها أميل الى الدكنة وهكذا ، غير أن أمثال هذه الأقوال ـ وان تكن تضيف الى علمي علما بحقائق عن اللو ـ لا تجعل علمي باللون ذاته أفضل مما كان عليه من قبل ، فاذا ما كان الامر أمر معرفة اللون ذاته ـ بالمقارنة الى معرفة حقائق عن اللون ـ فأنا أعرف اللون معرفة كاملة شاملـــة حين أراه ، ويستحيل حتى من الوجهة النظرية أن أضيف الى علمي ذاك باللون ذاته شيئا ، وهكذا تكون المعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهر منضدتي أشياء بيني وبينها اتصال مباشر ، أشياء أعرفها مباشرة في حالها التي هي عليها ٠

أما معرفتي بالمنضدة باعتبارها شيئا ماديا فهي ـ على عكس ذلك ـ ليست معرفة مباشرة ،فالمنضدة كما هي انما أحصل على علمي بها عن طريق الصلة المباشرة بالمعطيات الحسية التي منها يتألف ظاهرها،

---

(١) رسل : مشكلات فلسفية ص (٧٣ ـ ٧٥) ٠

وقد رأينا في الفصل الاول من الكتاب أنه يمكن الشك ـ دون اغراق في السخف ـ فيما لو كان للمنضدة وجود على الاطلاق ، على حين أنه محال علينا أن نشك في معطياتها الحسية . فمعرفتي بالمنضدة ، باعتبارها شيئا ماديا ، هي من النوع الذي سأطلق عليه اسم « المعرفة بالوصف » . فالمنضدة هي الشيء المادي الذي عنه يصدر كذا وكذا من المعطيات الحسية . هذا القول يصف المنضدة ، ووسيلة الوصف هي المعطيات الحسية ، فلكي نعرف أي شيء عن المنضدة فلا بد من معرفة حقائق تربطها بأشياء يكون لنا بها اتصال مباشر : اذ لا بد أن نعرف أن كذا وكذا من المعطيات الحسية صادرة عن شيء مادي ، وليس هنالك حالة عقلية واحدة نكون فيها على وعي مباشر بالمنضدة ، باعتبارها شيئا ماديا ، وكل علمنا بالمنضدة هو في حقيقة أمره علم بحقائق عقلية ، أما الشيء الواقع الذي هو المنضدة فلسنا على علم به اطلاقا ، اذا أردت دقة في القول ، ذلك لأن ما نعلمه هو وصف . ولو أن الشيء نفسه لا يقع في علمنا وقوعا مباشرا ، وفي مثل هذه الحالة نقول عن معرفتنا بالشيء انها معرفة بالوصف .

رسل وأجزاء الكون :

يقول الفيلسوف البريطاني « رسل » : تميل النظرة التقليدية التي تتخذ من الكون نفسه موضوعا لمحمولات متعددة لا يمكن حملها على أي شيء جزئي مما يحتويه الكون ، وأن تجعل من وصف الكون بمثل هذه المحمولات المميزة لهموضوع اختصاص للفلسفة ، أما أنا ـ فعلى عكس ذلك ـ أذهب الى أنه ليس هنالك قضايا مما يكون الكون فيها موضوعا ، وبعبارة أخرى ، ليس هنالك شيء اسمه الكون ، مذهبي هو أن ثمة قضايا عامة قد تقال عن كل شيء جزئي على حدة ، مثل قضايا المنطق ، لكن ذلك لا يقتضي أن تكون مجموعة الاشياء الموجودة مكونة لكل يمكن اعتباره (١) شيئا آخر يضاف الى سائر الاشياء ، وبذلك يمكن جعله موضوعا لمحمولات ، وكل ما يقتضيه كلامي هو القول بأن هنالك خصائص توصف بها الاشياء جميعا شيئا شيئا ، فالفلسفة التي أود أن أناصرها يمكن أن نطلق عليها اسم الذرية المنطقية ، أو التعددية المطلقة ، لأنني في الوقت الذي آخذ فيه بوجود

---

(١) رسل : التصوف والمنطق ص ١٠٧ .

أشياء كثيرة ، أنكر أن يكون هنالك كل واحد مكون من هذه الاشياء ٠

المصطلحات العلمية عند رسل :

يعتقد « رسل » ان كل ما يقال في علم من العلوم يمكن قوله بواسطة الكلمات التي تتكون منها مجموعة من المصطلحات الأولية ، لأنه أينما ترد كلمة يكون لها تعريف بكلمات غيرها ، يمكننا أن نضع مكانها العبارة التي تعرفها ، ثم اذا كانت هذه العبارة مشتملة على كلمات لها تعريف بكلمات غيرها لجأنا مرة أخرى الى أن نضع مكانها العبارة التي تعرفها ، وهكذا دواليك حتى لا يبقى أمامنا كلمات يمكن تعريفها بكلمات غيرها ، والواقع أن الحدود التي يمكن تعريفها زوائد يجوز حذفها ، بحيث لا يبقى الا الكلمات التي لا تعريف لها ، فهذه هي التي لا غنى لنا عنها ، أما اذا سألت : أي الحدود هي التي تعتبر بغير تعريف ، وجدت أن الامر هنا جزاف الى حد ما ، خذ مثلا قائمة حساب القضايا ـ وهي أبسط مثل لنسق صوري واكمله ـ فستجد أنه في مستطاعنا أن نعتبر كلمتي أو وليس تعريف ، أو أن نعتبر كلمتي واو العطف

وليس بغير تعريف ، ثم لنا كذلك أن نختار من كلمتين كهاتين احداهما فقط لنجعلها بغير تعريف، وقد تكون هذه الواحدة هي هذه : ليس هذا أو ليس ذاك أو ليس هذا وليس ذاك ، وهكذا يمكن القول بصفة عامة اننا لا نستطيع الجزم بأن الكلمة الفلانية لا بد أن تكون واحدة من المصطلحات الأولية في العلم الفلاني ، وأكثر مما يمكن قوله هو أن ثمة مجموعة أو أكثر من مجموعات المصطلحات الأولية تنتمي اليها الكلمة المشار اليها (١) .

ولنضرب مثلا بالجغرافيا ، وهنا سأفرض أن مصطلحات الهندسة قد تم الاتفاق عليها ، فبعدئذ نجد أن أول ما يحتاج اليه علم الجغرافيا بصفة خاصة هو طريقة لتعيين خط الطول وخط العرض ، ولهذا التعيين يكفينا أن يكون بين مصطلحاتنا الاولية هذه الكلمات ، جرينتش والقطب الشمالي وغربي كذا لكنه من الواضح أن أي مكان آخر يمكن أن يقوم مقام العلاقة غربي كذا فليست في الحقيقة ضرورية ، لأن خط العرض عبارة عن دائرة على سطح الأرض في مستوى عمودي على القطر النافذ

(١) رسل : المعرفة الانسانية ص (٢٥٩ - ٢٦٠) .

خلال القطب الشمالي ، وأما بقية الكلمات المستعملة في الجغرافيا الطبيعية مثل يابس وماء ومثل جبل وسهل فيمكن تعريفها بمصطلحات من علم الكيمياء وعلم الطبيعة وعلم الهندسة ، وهكذا يبدو لي أن ما يلزمنا هما كلمتا جرينتش والقطب الشمالي لكي نجعل من الجغرافيا علما يبحث في سطح الأرض لا أي جرم آخر ، فبسبب وجود هاتين الكلمتين أو كلمتين أخريين تحققان الغاية نفسها استطاعت الجغرافيا أن تروي مستكشفات الرحالة ، وليلاحظ أن هاتين الكلمتين متضمنتان أينما ذكرنا خط الطول وخط العرض ·

العقل والمادة عند رسل :

يعتقد الفيلسوف « برتراندرسل » أن علم الطبيعة ينظر الى مجموعة الظواهر كلها لقطعة من المادة على أنها وحدة ، في حين يعني علم النفس بطائفة معينة فقط من تلك الظواهر نفسها ، وسنحصر حديثنا الآن في سيكولوجية الادراك الحسي ، فنلاحظ أن الادراكات الحسية (١) ان هي

---

(١) رسل : تحليل العقل ص ١٠٤ ، ١٠٥ ·

الا ظاهرات معينة مما تظهر به الاشياء المادية ، ومن وجهة نظرنا نستطيع أن نعرف تلك الطائفة مـن الظاهرات بأنها هي ظواهر الاشياء حين نلتقي في أماكن تكون فيها أعضاء الحس والاجزاء المناسبة من الجهاز العصبي جزءا من الوسيط المعترض في الطريق ، والامر في ذلك هو بالضبط كالأمـر في لوحة فوتوغرافية تتلقى انطباع مجموعة من النجوم على صورة مختلفة حين يكون المنظار المقرب جزءا من الوسيط المعترض ، فكذلك المخ يتلقى انطباعا من الاشياء مختلفا حين تكون العين والعصب البصري جزءا من الوسيط المعترض ، والانطباع الناشيء من مثل هذا الوسيط المعترض يسمـى بالادراك الحسي ، وهو مما يهتم به لذاته علم النفس ، اذ أهميته عندئذ لا ترجع الى مجرد كونه جزئيا من مجموعة الجزئيات المترابطة التي هي قـوام الشيء المادي الذي ندركه بذلك الادراك الحسي ٠

فهنالك وسيلتان لتصنيف الجزئيات ، احداهما هي أن تضم معا تلك الظاهرات التي تعتبر عادة ظاهرات لشيء مادي معين ظهرت في أماكن مختلفة، وهذه الطريقة هي ــ بصفة عامة ــ طريقة علم الطبيعة ، وهي تؤدي الى تركيب الاشياء المادية على

أنها مجموعات من أمثال تلك الظاهرات ، وأما الوسيلة الاخرى فهي أن نضم معا ظواهر الاشياء المختلفة كما تتلقى في مكان معين ، ومن ذلك ينتج ما نسميه بالمنظور ، وفي الحالة الخاصة التي يكون فيها ذلك المكان المعين مخا بشريا ، فان المنظور عندئذ يتألف من كل الادراكات الحسية لفرد معين من الناس في لحظة معينة ، وهكذا نرى أن تصنيف الظواهر على أساس المنظورات ينتمي الى علم النفس ، وهو جوهري في تعريف ما نسميه بالعقل المفرد ·

الزمن عند رسل :

في مفهوم « رسل » العقلاني أن الزمن الواحد الشامل لكل شيء هو تركيبة عقلية شأنه في ذلك شأن المكان الواحد الشامل لكل شيء حتى لقد أصبح علم الطبيعة نفسه على وعي بهذه الحقيقة خلال المناقشات التي دارت حول النسبية (١) ·

فبين منظورين ينتميان الى خبرة شخص واحد علاقة زمنية مباشرة بحيث يقال عن الواحد منهما

---

(١) رسل : التصوف والمنطق ص ١٥٩ ، ١٦٠ ·

انه قبل أو بعد الآخر ، وفي هذا ما يوحي بطريقة لتقسيم التاريخ تقسيما يجري على نفس الغـرار الذي ينقسم به في خبرات مختلفة ، دون أن يدخل في الموقف خبرة أو غيرها من الظواهر العقليـة : ذلك أنه في وسعنا أن نعرف السيرة (تاريخ وجود شيء ما) بأنها كل شيء مما يكون بالنسبـة الى محسوس معين قبله مباشرة أو بعـده مباشرة أو متآن معه ، فهذا يكون لدينا سلسلة من منظورات ، قد تدخل كلها في تكوين خبرة شخص واحد ، ولو أنه ليس حتما أن تدخل كلها أو يدخل أي منظور منها في تلك الخبرة دخولا فعليا ، وبهذه الوسيلة ينقسم تاريخ العالم الى عدد من السير كل منهـا قائم بذاته مستقل عن الآخر ٠

وعلينا الآن أن نربط بين الأزمنة التي تتمثل في السير المختلفة ، والشيء الطبيعي الذي يتبادر الى الذهن هو أن نقول ان ظواهر شيء معين مؤقت البقاء في منظورين مختلفين ، بحيث تنتمـي الى سيرتين مختلفتين ، يمكن اعتبارها متآنية ، لكن ذلك يعقد الآمر : فافرض مثلا أن شخص «ا» قد صاح لشخص «ب» وأن «ب» قد أجاب بمجرد سماعه لصيحة «ا» ، فعندئذ يكون هنالك فترة زمنيةفاصلة

بين سماع «ا» لصيحة نفسه وسماعه لصيحة «ب»، وعلى ذلك فلو اعتبرنا سماع «ا» وسماع «ب» لنفس الصيحة متآنيين الواحد مع الآخر ، لنتج أننا اذن نعتبر حادثتين تكون كل منهما متآنية مع حادثة معينة ومع ذلك لا تكون متآنيتين الواحدة مع الأخرى ، وللتغلب على ذلك نرى أن الزمن الذي يسمع فيه «ب» صيحة «ا» واقع في منتصف الزمن الذي يمتد بين سماع «ا» لصيحة نفسه وسماعه لاجابة «ب» ، وبهذه الطريقة نستطيع أن نربط بين مختلف الأزمنة .

وما قلناه عن الصوت ينطبق طبعا ـ وبالطريقة نفسها ـ على الضوء ، فالمبدأ العام هو أن الظواهر في المنظورات المختلفة التي يتم تجميعها بحيث يتكون منها ما يصبح شيئا معينا في لحظة زمنية معينة ، لا ينبغي اعتبارها كلها واقعة في تلك اللحظة ، بل الأمر على خلاف ذلك ، اذ الظواهر تنبعث منتشرة من الشيء بسرعات مختلفة باختلاف طبيعة تلك الظواهر ، ولما لم يكن هناك وسيلة مباشرة لربط الزمن في سيرة ما بالزمن في سيرة أخرى ، كان هذا التجميع للظواهر المنتمية الى شيء ما في لحظة زمنية معينة تجميعا يقع في سلسلة الزمن ، أقول ان هذا

التجميع للظواهر انما يتم على أساس اتفاقي الى حد ما ، غايتنا منه أن نصون مبادىء معينة كالمبدأ القائل بأن الحادثتين التي تكون كل منهمـا متآنية مع حادثة ثالثة ، تكون أيضا متآنيتين احداهما مع الأخرى تماما وغايتنا منه كذلك أن نيسر صياغة القوانين السببية .

رسل وسلسلة الحوادث التحليلية :

ان ما يعنيه « رسل » فيما يختص بعـدم دوام الكائنات المادية ، ربما ازداد وضوحا اذا اتخذنا من السينما (١) أداة للتوضيح ، وهي وسيلةايضاح كانت محببة الى برجسون ، فعندما قرأت لأول مرة عبارة برجسون القائلة بأن الرياضي يتصور العالم على غرار السينما ، لم أكن قد رأيت السينما قط من قبل ، فزرتها لأول مرة مدفوعا برغبة التحقق من صدق عبارة برجسون هذه ، فوجدتها صادقة صدقا كاملا ، على الاقل من وجهة نظري ، فنحن في دار السينما اذ نرى رجلا يتدحرج على سفـح التل ، أو يعد فرارا من البوليس ، أو يهوي ساقطا

---

(١) رسل : التصوف والمنطق ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

في نهر ، أو يفعل شيئا من هاتيك الاشياء الاخرى التي لا ينقطع الناس في مثل هذه الأماكن عن فعلها. فنحن عندئذ نعلم أنه ليس في حقيقة الامر رجلا واحدا هو الذي يتحرك ، بل هي سلسلة متتابعة من صور فوتوغرافية ، كل منها يصور رجلا يختلف عن الآخر اختلافا مؤقتا ، وانما جاءنا الوهم بأنه رجل واحد في جميع الحالات ، من أن سلسلة الرجال المتتابعين على لحظات هي أشبه شيء باستمرار الكائن الواحد ، وما أود الآن أن أعرضه على سبيل الاقتراح هو أن السينما في هذا الامر تقوم بدور الميتافيزيقي على نحو أفضل مما يقوم به الادراك الفطري أو علم الطبيعة أو الفلسفة ، فعقيدتي هي أن الرجل على حقيقته ـ مهما أقسم رجل البوليس بأنه شاهد رجلا واحدا بذاته ـ آن هو الا سلسلة من رجال كل منهم دام لحظة ، وكل منهم يختلف عن الآخر ، لكنهم جميعا مرتبطون في وحدة ، لا عن طريق الذاتية العددية ، بل عن طريق الاستمرار وطائفة معينة من قوانين السببية التي تدخل في طبيعة الموقف ، وهذا الذي ينطبق على الناس ، ينطبق كذلك سواء بسواء على المناضد والمقاعد والشمس والقمر والنجوم ، فينبغي النظر الى كل

من هذه الاشياء ، لا على أنه كائن واحد فرد يدوم على الزمن ، بل على أنه سلسلة من كائنات يتبع بعضها بعضا في الزمن ، وكل منها يدوم فترة غاية في القصر ، ولو أنها على الأرجح فترة تزيد على اللحظة الرياضية التي هي بغير امتداد ، واني اذ أقول هذا فانما ألجأ الى تقسيم الزمن علـى نفس الصورة التي اعتدناها في تقسيم المكان ، فالجسم الذي يملأ قدما مكعبة هو في رأي الناس مؤلف من مجموعة من أجسام أصغر كثيرة العدد ، كل منها يشغل حيزا صغيرا من الفراغ ، وهكذا الشيء الذي يدوم بقاؤه ساعة من زمان ، ينبغي اعتباره مؤلفا من أشياء كثيرة يدوم كل منها فترة أقصر ، فالنظرة الصادقة عـن المادة تتطلـب تقسيما للاشيـاء الى جزئيات زمنية ، كما تتطلب تقسيمها الى جزئيات زمنية ، كما تتطلب تقسيمها الى جزئيات مكانيـة سواء بسواء ٠

رسل والانسان الفرد والمواطن :

يعتقد « رسل » انه على افتراض أن التربية ينبغي لها أن تهيء سببا يعين على التدريب لا أن تكتفي بمجرد ازالة العوائق التي تحول دون النمو ،

فان السؤال الذي ينهض أمامنا عما اذا كانت التربية من واجبها أن تدرب النشء ليكونوا أفرادا صالحين أو تدربهم ليكونوا مواطنين صالحين ، قد يقال ــ بل هكذا يقول كل من أخذ بالاتجاهات الهيجلية ــ انه لا تعارض هناك بين المواطن الصالح والفرد الصالح ، ان الفرد الصالح هو ذلك الذي ينحو نحو صالح المجموع ، وما صالح المجموع الا تركيبة مؤلفة من صوالح الافراد ، ولست (١) على استعداد أن أفند أو أؤيد هذا الرأي باعتباره حقيقة ينتهي اليها التفكير الميتافيزيقي ، غير أننا في الحياة اليومية العملية ، نرى التربية التي تنتج عن اعتبار الناشيء فردا مختلفة جدا عن تلك التي تنتج عن اعتباره مواطن المستقبل ، فتثقيف العقل الفرد ليس ــ كما يبدو من ظاهر الامر ــ هو نفسه التثقيف الذي ينتج مواطنا نافعا ، فجيته ــ مثلا ــ كان مواطنا أقل نفعا من جيمس وات ، أما باعتباره فردا فلا نزاع في أنه متفوق عليه ، واذن فهنالك صالح للفرد متميز من الشطر الضئيل الذي هو نصيبه من صالح المجتمع ٠

---

(١) رسل : التربية والنظام الاجتماعي ص (٩ ـ ١٠) ٠

المواطنون كما تتصورهم الحكومات هم الاشخاص المعجبون بالنظام القائم ، والذين هم على استعداد لاجهاد أنفسهم في سبيل الاحتفاظ بذلك النظام ، وانه لمن عجب أنه بينما تستهدف الحكومات جميعا اخراج رجال من هذا الطراز دون أي طراز آخر ، ترى أبطالها من رجال الماضي هم على وجه الدقة رجال من نفس الطراز الذي تحاول الحكومات أن تمنع ظهوره في الحاضر ، فالأمريكيون يمجدون جورج واشنطن وجفرسن ، لكنهم يزجون في السجن كل من شاطرهما في آرائهما السياسية ، والانجليز يمجدون بوريقيا لكنهم كانوا يعاملونها بالضبط كما عاملها الرومان ، لو أنها ظهرت في الهند الحديثة،والأمم الغربية جميعا تمجد المسيح،مع(١) أنه لو عاش اليوم لكان ــ يقينا ــ موضع ريبة من رجال البوليس السري في انجلترا ، ولامتنعت عليه الجنسية الامريكية على أساس نفوره من حمل السلاح ، هذا يوضح الوجوه التي تجعل الولاء للوطن غير كاف وحده أن يكون مثلا أعلى ، لأنه ــ باعتباره مثلا أعلى ــ ينطوي على انعدام قوة الابداع ، وعلى الرغبة في الخنوع لأصحاب السلطان

---

(١) رسل : التربية والنظام الاجتماعي ص (١٣ ــ ١٤) •

أيا كانـوا ، أو لجاركيـة كانـت حكومتهـم أو ديمقراطية ، وهو اتجـاه يناقض الطـابع المميز لعظماء الرجال ، ويميـل ـ اذا بولـغ فيه ـ الى الحيلولة دون أوساط الناس أن يبلغوا العظمة الى الحد الذي تمكنهم منه كفاياتهم .

مصدران للأخلاق عند رسل :

يرى « رسل » انه خلال عصور التاريخ المدون ، قد كان للمعتقدات الخلقية مصدران مختلفان فيما بينهما أشد اختلاف ، فمصدر منهما سياسي ، وأما الآخر فمتصل بالعقائد الشخصية من دينية وخلقية، ويظهر المصدران في العهد القديم منفصلـين أتم انفصال ، اذ يظهر أحدهما على أنه القانـون ، ويظهر الآخر على أنه الانبياء ، وظهر في العصور الوسطى نفس الفارق الـذي يميز بين الاخـلاق الرسمية التي كانت تبثها السلالات الحاكمة ، وبين الورع الشخصي الذي كـان المتصوفـة الاعـلام يمارسونه ويعلمونه ، هذه الثنائية في الاخلاق بين شخصية من جهة ومدنية من جهة أخرى ، وهي ثنائية ما زالت قائمة ، لا بد أن تتناولها بالبحث أيـة نظرية في الاخلاق يراد لهـا أن تكون مستوفيـة

لموضوعها ، فبغير الاخلاق المدنية تفنى الجماعات ، وبغير الاخلاق الشخصية لا يكون لبقاء تلك الجماعات قيمة ، اذن فالأخلاق المدنية والشخصية لكلتاهما ضرورية علىْ السواء للعالم الصالح (١) .

ان الاخلاق لا تعني فقط بواجبي نحو جاري مهما نبلغ من الصواب في تصورنا لمثل ذلك الواجب، فأداء الواجب نحو الناس ليس هو كل ما تتطلبه الحياة الصالحة ، بل هنالك أيضا متابعة الانسان للسمو بنفسه ، ذلك لأن الانسان ان يكن اجتماعيا الى حد ما ، فليس هو بالاجتماعي الى كل حد ، فله أفكاره ومشاعره ودوافعه التي قد تكون متصفة بالحكمة أو بالحمق ، بالسمو أو بالضعة ، مليئة بالحب أو ملتهبة بالكراهية ، ولا بد للجانب الأصلح من هذه الافكار والمشاعر والدوافع من مجال اذا أريد لحياة الانسان أن تحتمل ، لأنه ان يكن قليل من الناس هم الذين يستطيعون أن يسعدوا بالعزلة، فأقل منهم أولئك الذين يمكنهم أن يسعدوا في مجتمع لا يسمح للفرد بحرية نشاطه .

---

(١) رسل : السلطة والفرد ص ١١٠ ، ١١١ .

مؤلفات رسل وانتاجه العلمي :

يتبين من خلال تتبعنا لما تركـه الفيلسـوف البريطاني « برتراندرسل » أنه كان غزير الانتاج خلف الكثير من الابحاث والمقالات والكتـب التي تتناول العلـوم العقلانيـة والفلسفية العرفانيـة والرياضية والاجتماعية والاخلاقية والسياسيـة ، بالاضافة الى المحاضرات العديدة التي كان يلقيها في الجامعات والمؤتمرات العلمية في جميـع أنحاء العالم ٠

ومن انتاجه الفكري الذي نشر بشكل مجموعات علمية في عدة مجلدات :

١ ـ مجموعة محاضرات ألقيت في جامعة لندن للاقتصاد والعلوم السياسيـة ٠ وعرفـت باسـم « الديمقراطية الوطنية الألمانية » طبع سنة ١٨٩٦ في ٤٠٢ صفحات ٠

٢ ـ تجربة في أعماق الجبر نشر عام ١٨٩٧ في ٢٠١ صفحة ٠

٣ ـ أسس الرياضيات نشر عام ١٩٠٣ وهو يحتوي على ما يأتي :

الجزء الاول ـ اللامعرفات في الرياضة :

١ ـ تعريف الرياضة الصرفة ، ٢ ـ المنطق الرمزي ، ٣ ـ اللزوم وحالات اللزوم الصوري ، ٤ ـ أسماء الأعلام والصفات والأفعال ، ٥ ـ دلالة اللفظ ، ٦ ـ الفئات ، ٧ ـ دالات القضايا ، ٨ ـ المتغيرات ، ٩ ـ العلاقات ، ١٠ ـ التناقض ٠

الجزء الثاني ـ العدد :

١١ ـ تعريف الاعداد الاصلية ، ١٢ ـ الجمع والضرب ، ١٣ ـ النهائي واللانهائي ، ١٤ ـ نظرية الاعداد النهائية ، ١٥ ـ جمع الحدود وجمع الفئات ، ١٦ ـ الكل والجزء ، ١٧ ـ الكلات اللانهائية ، ١٨ ـ النسبة والكسور ٠

الجزء الثالث ـ الكمية :

١٩ ـ معنى المقدار الكمي ، ٢٠ ـ مدى الكمية، ٢١ ـ الاعداد باعتبارها رموزا تدل على المقدار الكمي ، المقاييس ، ٢٢ ـ الصفر ، ٢٣ ـ اللانهاية، اللامتناهي في الصفر والاستمرار ٠

الجزء الرابع ـ الترتيب :

٢٤ ـ أصول التسلسل ، ٢٥ ـ معنى الترتيب ،

والهندسة الوصفية والفراغية ، ٤٩ ـ تعريفات المكان بمكانيه المختلفة ، ٥٠ ـ استمرار المكان ، ٥١ ـ حجج منطقية ضد النقط ، ٥٢ ـ نظرية كانت في المكان ٠

الجزء السابع ـ المادة والحركة :

٥٣ ـ المادة ، ٥٤ ـ الحركة ، ٥٥ ـ السببية ، ٥٦ ـ تعريف العالم الديناميكي ، ٥٧ ـ قوانين الحركة عند نيوتن ، ٥٨ ـ الحركة المطلقة والحركة النسبية ، ٥٩ ـ ديناميكاهيرتس ٠

ملحق (١) النظريات المنطقية والرياضية عند « فريجه » ٠

ملحق (٢) نظرية الالفاظ ٠

كتاب برانسيبا ماتيماتيكا نشر سنة ١٩١٠ في ٦٧٤ صفحة وضع الجزء الاول مع ألفريد نورث ٠ وهو يحتوي على المواضيع التالية :

١ ـ تفسير مبدئي للأفكار والرموز ٠

٢ ـ نظرية الانماط المنطقية ٠

٣ ـ الرموز الناقصة ٠

الجزء الاول ـ المنطق الرياضي :

الجزء الثاني ـ الحساب في الاعداد الاصلية :

ملحق (ا) نظرية الاستنباط في القضايا المشتملة على متغيرات ظاهرة ٠

ملحق (ب) الاستقراء الرياضي ٠

ملحق (ج) دالات الصدق وغيرها ، قائمة من تعريفات ٠

٥ ـ التجارب الفلسفية وهي مجموعة من الفصول التالية :

١ ـ عناصر علم الاخلاق نشرت سنة ١٩٠٨ ٠

٢ ـ عبادة رجل حر نشرت سنة ١٩٠٣ ٠

٣ ـ دراسة الرياضة نشرت سنة ١٩٠٧ ٠

٤ ـ المذهب البراجماتي نشرت سنة ١٩٠٩ ٠

٥ ـ تصور وليم جيمس لمعنى الصدق نشرت سنة ١٩٠٨ ٠

٦ ـ النظرية الواحدية في الصدق نشرت سنة ١٩٠٦ ٠

٧ ــ في طبيعة الحق والباطل نشرت سنة ١٩٠٦ ·

٦ ــ مشاكل فلسفية وهو يحتوي على ما يلي :

١ ــ المظهر والحقيقة ، ٢ ــ وجود المادة ، ٣ ــ طبيعة المادة ، ٤ ــ المثالية ، ٥ ــ المعرفة بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف ، ٦ ــ في الاستقراء ، ٧ ــ في معرفتنا بالمباديء العامة ، ٨ ــ كيف تكون المعرفة القبلية ممكنة ، ٩ ــ عالم الكليات ، ١٠ ــ في علمنا بالكليات ، ١١ ــ في المعرفة الحدسية ، ١٢ ــ الحق والباطل ، ١٣ ــ المعرفة والخطأ والرأي المحتمل ، ١٤ ــ نهايات المعرفة الفلسفية ، ١٥ ــ قيمة الفلسفة ·

٧ ــ أسس الرياضيات بالتعاون مع ألفريد نورث نشر سنة ١٩١٣ · وهو يضم الابحاث التالية :

الجزء الثالث : حساب الاعداد الاصلية وهو يشمل الجزءان الاول والثاني في المجد الاول ·

١ ــ تعريف الخصائص المنطقية للأعداد الاصلية ، النهائي واللانهائي ، الجمع والضرب والتحليل الايضاحي ·

الجزء الرابع ـ حساب العلاقات :

١ ـ التشابه الترتيبي وأعداد العلاقات ، جمع العلاقات وحاصل ضرب علاقتين ، مبدأ الفوارق الأولى ، وضرب العلاقات وتحليلها الايضاحي ، حساب أعداد العلاقات ·

الجزء الخامس ـ التسلسل :

النظرية العامة للتسلسل ، في القطاعات والاجزاء والامتدادات والمشتقات ، في الاتجاه نحو نقطة واحدة ، ونهايات الدالة ·

٨ ـ مشكلة الفلسفة : المظهر والحقيقة ، وجود المادة ، طبيعة المادة ، المثالية ، المعرفة بالاتصال المباشر ، نهايات المعرفة الفلسفية ، قيمة الفلسفة ، نشر هذا الكتاب عام ١٩١٢ في ٢٥٥ صفحة ·

٩ ـ معرفتنا للعالم الخارجي نشر سنة ١٩١٤ في ٢٤٥ صفحة وهو مجموعة من المحاضرات التي تعرف باسم « محاضرات لاؤل » · وفيه أبحاث حول الاتجاهات المعاصرة ، والمنطق باعتباره جوهر الفلسفة ، وعلمنا بالعالم الخارجي ، وعالم الفيزياء وعالم الحس ، نظرية الاستمرار ، مشكلة

اللانهاية منظورا اليها من وجهة تاريخية ، النظرية الوضعية في اللانهاية ، ١٠ ــ السياسة المثالية نشر عام ١٩١٧ وهو في ١٧٢ صفحة وهو عبارة عن مجموعة فصول نشرت متفرقة ، وتشمل التصوف والمنطق ، مكان العلم في التربية الحرة ، عبادة رجل حر ، مقومات المادة كما ينتهي اليها التحليل ، المعرفة بالاتصال المباشر والمعرفة بالوصف ، ١١ ــ تحليل العقل وهو مجموعة من المحاضرات نشرت عام ١٩٢١ في ٣١٠ صفحات ، وهو مجموعة محاضرات تتضمن الابحاث التالية : الغريزة والعادة ، الرغبة والشعور ، تأثير التاريخ الماضي على الحوادث الراهنة في الكائنات العضوية الحية ، الذاكرة ، الافكار الكلية والفكر ، الاعتقاد ، الحق والباطل ، الانفعالات والارادة ، خصائص الظواهر العقلية ٠

١١ ــ مشاكل مادية نشر عام ١٩٢٧ في ٤٠٨ صفحات في ثلاثة أجزاء الاول يتحدث عن التحليل المنطقي لعلم الطبيعة ، والجزء الثاني يبحث في علم الطبيعة والادراك الحسي ، والجزء الثالث يتكلم عن التكوين البنائي للعالم الطبيعي ٠

١٢ ـ القوة نشر عام ١٩٣٨ في ٥١٥ صفحة ويضم بين دفتيه الابحاث التالية :

الحافز الى القوة ، القادة والتابعون ، صور القوة ، قوة الكهنة ، قوة الملوك ، القوة الساخرة ، قوة الثورة ، القوة الاقتصادية ، القوة فوق الرأي ، مصادر القوة ، نماء المنظمات ، قوى الحكومات وأشكالها ، المنظمات والفرد ، التنافس ، القوة وقوانين الاخلاق ، فلسفات القوة ، أخلاقية القوة ، ترويض القوة .

وبالاضافة الى هذه المؤلفات والمقالات التي كتبها « برتراندرسل » يوجد العديد من الكتب والمحاضرات التي كتبها ونشرها فيلسوفنا الكبير والتي يطبعها بطابعه الفلسفي الناهد الى الثورة والحرية لانقاذ المجتمعات الانسانية مما تعانيه على مر العصور وتوالي الأجيال .

« تمت »

الفهـرس





سقراط



في سبيل
موسوعة
فلسفية
١٤

سقراط

تأليف
الدكتور مصطفى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

طبعة جديدة منقحة
١٩٩١

بيروت - بئر العبد - شارع مكرزل بناية برج الضاحية
ملك دار الهلال تلفون : ٨٣٦٩٨١ _ ٨٢٠٦٧٧
ص . ب ١٥/٥٠٠٣ برقياً مكتهلال

Converted by Tiff Combine - (no stamps are applied by registered version)

مقدمــة

اذا سبرنا أعماق المحاورات الفلسفية العقلانية التي كتبها أفلاطون تلميذ سقراط النشيط المقرب وساعده الأيمن ، خاصة فيــدون ، وأقريطون ، واطيفرون ، والدفاع الذي ألقاه سقراط أمــام المحكمة التي أصدرت حكمها الجائر عليه بالاعدام، لاحظنا بأن هذه المحاورات تجســد بعمق ودقــة فلسفة سقراط الروحية التي انطلقت من ذاتــه الخيرة المعطاة وبلغــت قمتهــا على يــد تلميــذه أفلاطون .

وأفلاطون يستعرض أفكار معلمه العقلانية في الدين والدولة والقانون وعقائده في الأخرويات من دينونة وخلود ، ومبدأ ومعاد ، مستعينــا بالرموز

الغامضة والاشارات المبهمة التي درج على نهجها حكماء ذلك العصر ، مقدما الركائز الأساسية لعلم التوحيد والتجريد والتنزيه ، بالاضافة الى مداميك الأخلاق السامية المثالية الناهدة الى الكمال المطلق للنفس البشرية أثناء وجودها في عالم الكون والفساد ٠

ومما لا شك فيه بأن المحاورات الافلاطونية كانت تنهد الى رسم صورة كاملة تمثل شخصية سقراط تمثيلا صادقا ، وتعرض أفكاره العرفانية بقالب من الحوار العقلاني ، كما كان يفعل في حياته الفعلية بين تلامذته ، فهو كثير السؤال ، قليل الجواب ، حاضر البديهة ، لاذع السخرية ، يحاور محدثه ويداوره ، آخذا بزمامه الى غاية خلقية قصد اليها ورتب لها الحديث ، وكذلك تتسم بعض هذه المحاورات باظهار جوانب أخرى من صور سقراط الفلسفية ، ونزعته المثالية ، وأفكاره الروحية الماورائية ٠

ففي الحوار الأول « أوطيفرون » يظهر سقراط في ثوب المعلم الذي يحاول بما أوتي من قوة الجدل أن يوقظ الناس من سباتهم ، فلا ينقادون انقياد

الأعمى الى ما ورثوه من أفكار لم توضع على محك البحث والاختبار ، ويحاول بأسلوب علمي صحيح أن يثير فيهم غريزة البحث في معاني الاحكام التي يرسلونها ارسالا عن ايمان ساذج في مسائل الاخلاق، فتراه يلتمس مع محدثه تعريفا للتقوى لكي ينتهي بمحاوره الى العقيدة بضعف الاساس الخلقي الذي يقيم عليه دعاة تعدد الآلهة مذهبهم ، فهو يرى بعد البحث أن الفعل لا يكون صالحا الا اذا صادف قبولا من الآلهة جميعا ، ومن ثم ينشأ اشكال آخر وهو : هل يكون الفعل صالحا لأنه يرضي الآلهة ، أم أن الآلهة يرضون عنه لأنه صالح ؟ فاذا صح الفرض الأخير كان تعريف التقوى هو أنها جزء من العدالة ــ ولكن العدل بصفة عامة يتعلق بما نلتزم به نحو الناس من واجبات ، ولا شأن له فيما بيننا وبين الآلة من صلة ، وهنا لا بد للمطالع من الدخول في بحث تحليلي للموضوع : فهل تقتضي خدمتنا للآلهة واجبات خاصة غير ما نقوم به من واجب اجتماعي ؟ ويخلص من حواره الى أن التقوى تنحصر في فعل ما يرضي الآلهة ، وهو نفس التعريف الذي قرر المتحاوران رفضه باديء ذي بدء باعتباره ناقصا لا يفي بالغرض ، والتقوى بنظر سقراط

ليست جزءا من الاخلاق ، ولكنها مظهرها الديني فحسب ·

والحوار الثاني الذي قدمه أفلاطون باسم « الدفاع » فقد صور فيه دفاع سقراط وما قاله أمام المحكمة حول الرسالة التي كلفته الآلهة بأدائها، فكأنما أرسل ليوقظ الأثينيين من رقادهم واستسلامهم للأفكار التقليدية الموروثة وليحملهم على ضرورة التفكير والتأمل في معنى حياتهم والغاية منها ، اذ هم يعيشون في جهالة يزيد في حلكتها وخطورتها ما يتوهمونه في أنفسهم من علم ومعرفة ، لأنهم بسبب هذا الوهم يرون أنفسهم أهلا لأن يصدروا أحكاما في مسائل الاخلاق كلها ·

وفي محاورة الدفاع نلاحظ أن سقراط يرى أن هنالك غرضا خلقيا واحدا من أجله ينبغي أن يحيا الناس أجمعون اذا ما عرفوا حقيقة طبيعته ، فكل الناس ينشدون الخير ، وأما المال والشرف والمنزلة الرفيعة بين الناس وما الى هذه الأمور فليست تستحب الا لأنها وسائل للخير،وبذلك ألقى سقراط على الحياة نظرة بما عرف فيه من ادراك سليم مستقيم عملي ، فرأى أنه خير للمرء أن يموت من

أن ينزل عن أداء واجبه ، نعم ان الموت بلاء فادح ، لا بد للمخلوق من تقبله برحابة صدر لأنـه حق فرضه الباري وأوجبه ، فمن الواجب أن لا يخشاه الانسان حسب رأي سقراط لأنه اما أن يكون حالة من اللاشعور ، فلا بأس فيه ، أو أننا سنحيا بعد الموت في عالم آخر نلتقي فيه بخير الرجال وأعلامهم الذين عاشوا فيما مضى ، وكلتا الحالتين لا تبعثان على الخوف ·

وتطلع علينا محاورة « أقريطون » بوصـف دقيق لحياة سقراط وهو في سجنه يرقب الموت ، وأقريطون صديقه الحميم الى جواره يحرضه على الهروب من السجن قبل أن ينفذ فيه الحكم بالموت ، ولكن سقراط يرفض الهرب ، ويحلل موقفه متطلعا بقوة وعزم الى ضرورة عـدم جـدوى القوانـين والأنظمة التي أوجدتها الدولة ، فلا بد له من أن يقبل الموت حتى لا يحنث في عهده للدولة وخضوعه التام لقوانينها ·

١٩٧٩/٨/٢٠

الدكتور مصطفى غالب



سيرة سقراط وحياته :

لا نعرف الا القليل عن حيـاة سقراط وسيرته الذاتية ، فقد ولد سقراط في أثينا عام ٤٦٩ ق٠م٠ وكان والده مثالا وأمه قابلة ٠ التحق في شبابـه بصفوف الجيش ، ولفت الانظار اليه بما أظهره من شجاعة واقدام ٠

ولما بلغ الخمسين من عمره تزوج من كزانتيبي التي خلدتها سلاطتها كزوجة ، وشراستها كامرأة ، ونزقها كربة بيت وأم ٠ مما جعل زوجها سقراط يطلق صيحته المشهورة التي خلدها الدهر وأصبحت قولا مأثورا تردده الأجيال : « تزوج يا بني فان وفقت في زواجك عشت سعيدا ، وان لـم توفـق أصبحت فيلسوفا » ٠

ويحدثنا ويل ديورانت في كتابه قصة الفلسفة(١) عن سقراط فيقول : « اذا جاز لنا أن نحكم ، استنادا الى التمثال النصفي ، الذي وصل الينا من النحت القديم ، نقول بأن سقراط كان بعيدا عن الجمال ، البعد الذي بمقدور حتى الفيلسوف أن يكون منه • فرأسه أصلع ، ووجهه ضخم مستدير ، وعيناه غائرتان محملقتان ، وأنفه عريض زهير ، وفرتفكهة حية للكثير من المحافل ــ لقد كان رأس عتال ، أكثر من كونه رأس أوسع الفلاسفة شهرة • ولكننا اذا نظرنا الى الرأس ثانية ، فاننا نرى ، من خلال الحجر الغشيم ، شيئا مـا من ذاك اللطـف الانساني وتلك البساطة الوديعة ، اللذين جعلا من هذا المفكر الأنيس الودود معلما يستقطب حب أجمل شباب أثينا ، اننا لنعرفْ ، حقا بالقليل القليـل عنه ، ومع ذلك ، فاننا ما نعرفه عنه فيه من الود أكثر بكثير مما نجده لدى أفلاطون الارستقراطي ، أو أرسطو المتحفظ العليم • فبمقدورنا حتى الآن أن نرى ، عبر ألفين وثلاثمائة من الأعوام ، شخصه القبيح المنظر ، مرتديا دائما رداء متعفنا ، يمشي الهويناء في السوق ، غير مكترث ببابل السياسات ،

(١) قصة الفلسفة : ويل ديورانت ترجمة الشيباني ص (٥٧ ــ ٥٨) •

يمسك بتلابيب فريسته ، حاشدا الفتيان والمثقفين حوله ، يغويهم بالسير واياه الى زاوية ظليلة من زوايا أروقة المعبد ، ويطلب اليهم تحديد تعابيرهم .

لقد كان هؤلاء الفتيان الذين توافدوا عليه وحدانا وزرافات ، ومدوا له يد العون لخلق فلسفة أوروبية ، جمهورا متنافرا اختلط حابله بنابله . فبينهم كان يوجد شباب أغنياء موفور الثراء كأفلاطون والسبياديس ، اللذين استساغا تحليله الساخر الهجاء للديمقراطية ، وكان بينهم الاشتراكيون ، كأنتيستنيس ، والذين أعجبوا بفقر الأستاذ اللامبالي ، وجعلوا هذا الفقر دينا ، وكان بينهم حتى فوضوي أو فوضويان ، كاريستبوس ، الذي كان يطمح الى عالم لن يكون فيه سادة أو عبيد ، وحيث يكون جميع أهله أحرارا كسقراط ، وعلى صورة لا يشوبها غم ولا هم » .

ورغم عدم ادراكنا لحياة هذا الفيلسوف العظيم يمكننا في ضوء المعلومات النادرة التي وصلتنا عنه أن نعتبره بحق من أولئك الحكماء الذين وقفوا أنفسهم وانتاجهم العرفاني لنشر مبادىء الحق والعدالة والمساواة ، منطلقا بما يتفاعل في أعماقه

من قيم خيرة جعلها نبراسا لهداية البشرية ،وتبشير أبناء الانسانية بالقيم الخيرة الناهدة الى محاربة الفساد والانحراف والضلال •

ومما لا شك فيه أن سقراط هذا الحكيم الرباني كان شديد التمسك بالايمان على أسس أخلاقية سامية ، ترتكز في منطلقاتها الأساسية للحياة ، وكان في طليعة من نادى بضرورة التوحيد، وشنها حربا شعواء لا هوادة فيها على عقيدة تعدد الآلهة والأرباب ، فضلا عن أنه كان الحكيم الرباني الأول الذي مهد لظهور المذهب المسيحي الاخلاقي ، وأوجب على الانسان العارف أن يعامل الشر بالشر، ويناضل في سبيل استئصال الجريمة بالجريمة ، والاثم بما يماثله •

ويعتبر سقراط المعلم الاول الذي فرض على الانسان حب الحقيقة لا أملا بتحقيق فائدة أو كسب منفعة ذاتية ، بل لوجه الحقيقة واعلاء جوهر الحق ، والتبشير بما يتكوم في أعماقه النفسية من انفعالات توحيدية تنهد الى تجريد المبدع الحق وتوحيده •

ومن الواضح أنه كان هناك جمهرة من الفلاسفة

وفدوا على هذا العالم قبل المعلم الاول سقراط ، وكانوا رجال حكماء أقوياء كطاليس وهرقليط ، ومنيديس وزينون ، وفلاسفة عظماء كفيثاغور وأمبدوكليس ، لكنهم كانوا في معظمهم علماء فيزيائيين ، عالجوا الأمور الطبيعية والأشياء الخارجية ، وبحثوا حول قوانين الوجود المادي القابل للقياس ، وعن جواهره ، وعلق سقراط بالذات على انتاجهم العرفاني فقال : هذا الامر جيد جدا ، ولكن هناك ، بالنسبة للحكماء والفلاسفة العقلاء موضوعا أهم ، أهمية غير متناهية ، من جميع هذه الأشجار والحجارة وحتى جميع تلك الكواكب والنجوم والأفلاك ، هناك العقل البشري ، وماهية الانسان ، وما الذي يمكن أن يعود اليه بعد أن يخلع قميصه الذي ذاب في عالم الكون والفساد .

لذلك لا بد لنا و نحن حكماء هذا الكون وفلاسفته من دراسة ماهية النفس الانسانية ، ورفع الأقنعة عن الفرضيات والوصول الى اليقينيات ، فاذا تبين لنا أن أبناء البشرية يتحدثون عن العدالة ، لا بد لنا أن نسألهم بهدوء وتأمل ، ما هي العدالة التي تبحثون عنها ؟ وما الذي تهدفونه بهذه الألفاظ التجريدية العقلية التي بها تتمسكون ، على هذه

الصورة ، بيسر وسهولة ، في قضايا الحياة والموت ؟ وما الذي تقصدون اليه بكلمات ، سرف ، وأخلاقية وفضيلة وحب الوطن ؟ وما الذي تعنونه بعبارة الذات ؟

ويرى ويل ديورانت (١) أن سقراط بمثل هذه الاستفسارات الأخلاقية والسيكولوجية كان يرغب في التعامل ، أما أولئك الذين تمسكوا بهذا الرأي السقراطي ولاقوا ما لاقوه في سبيل تقديم تعاريف دقيقة صحيحة وتفكير نقي صاف ، فانهم قد اعترضوا قائلين بأنه يطرح من الاستفسارات أكثر مما يقدم من الأجوبة ، وأنه يترك أذهان الناس أشد ارتباكا وحيرة مما كانت عليهما من قبل • وبالرغم من ذلك فان سقراط ترك للفلسفة جوابين محددين تحديدا دقيقا عن سؤالين من أصعب الأسئلة والقضايا ، انهما الجواب عما هو معنى الفضيلة ؟ وعما تكونه أفضل دولة ؟ وليس هناك من موضوع يمكن أن يكون أشد أهمية من هذين بالنسبة لشبيبة أثينا من أبناء ذلك الجيل • فالسفسطائيون الذين دمروا الايمان ، الذي عمر في وقت من الاوقات

---

(١) ويل ديورانت : قصة الفلسفة : ص ٦٠ •

قلوب هذه النخبة من الشباب ، بآلهة الأولمب ، وبالشريعة الاخلاقية المعتمدة ، الى حد كبير مثل ما كان في الأيام الماضية ، في قبولها وتصديقها ، ومحاولة التغلب على الخوف الذي سيطر على الشعب بكامله ، من القوة الموهومة للأرباب المتعددة والموزعة في كل مكان ، ومن الواضح انه لم يكن هناك من سبب يستوجب ألا يفعل المرء كما يشاء ويرغب ، طالما أنه لا يتجاوز القانون في فعله • مما أدى الى اضعاف الفردية المفككة الخلق في المجتمع الأثيني ، مما سهل وقوع أثينة لقمة سائغة في فم الاسبراطيين أبناء التربية القاسية الصارمة •

أما ما يتعلق بالدولة ، فأي أمر يمكن أن يكون أشد سخرية وهزلا من ديمقراطية تقودها الغوغاء وتركبها العاطفة ، ومن حكومة منبثقة عن مجتمع جدل ونقاش ، ومن تفضيل عجول متسرع وعزل القواد العسكريين واعدامهم ، ومن هذا الاختيار اللاانتحاري بترتيب أبجدي دوري لفلاحين وتجار سذج ، أعضاء في المحكمة العليا في البلاد ؟ وكيف يكون بالمقدور تطوير أخلاقية جديدة وطبيعية في أثينا ، وكيف يمكن انقاذ الدولة ؟

ان الجواب على هذه الأسئلة هو الذي دفع

بسقراط الى براثن الموت وأحضان الخلود (١) •
فالمواطنون الأقدم سنا كانوا سيكرمونه لو أنه
حاول استعادة الايمان القديم بالآلهة المتعددة ، ولو
أنه قاد عصبته من النفوس المحررة الى الهياكل
والأيك المقدسة وطلب اليهم تقديم القرابين ثانية
الى آلهة آبائهم ، غير أن سقراط أحس بأن هذا
العمل سيكون بمثابة سياسة انتحارية لا أمل بها
أو رجاء ، وأنه بمثابة تقدم الى الوراء ، أي الى
التخلف ، والوصول الى أجواف القبور وليس مرورا
فوقها •

لقد كان لسقراط ايمانه الديني الخاص ، فلقد
آمن باله واحد ، وأمل ، وبأسلوب متواضع ، بأن
الموت لن يدمره تماما ، ولكنه عرف بأن شريعة
أخلاقية متينة دائمة لا يمكن تركيزها على لاهوت
مشكوك في أمره الي ذاك الحد • فاذا كان بمقدور
المرء أن يبني نظاما لأخلاقية مستقلة استقلالا مطلقا
عن العقيدة الدينية ، وصحيحة بالنسبة للملحد
صحتها بالنسبة للورع ، فعندئذ يجوز للاواهيت
أن تأتي وتذهب دون أن تفقد الاسمنت الاخلاقي

(١) ويل ديورانت : قصة الفلسفة ص ٦١ •

الذي يجعل الأفراد ذوي الارادة القوية المواطنين المسالمين في المجتمع ٠

فاذا كان الخير ، مثلا يعني ذكاء ، وكانت الفضيلة تعني حكمة ، واذا كان بمقدورهم تعليم الناس وارشادهم الى أن يروا مصالحهم الحقيقية بوضوح ، وأن ينظروا بعيدا نتائج أفعالهم البعيدة ، وأن يصنفوا رغباتهم ويطهروها عن فوضى مستقرة للذات ، الى تناغم مبدع ــ فهذا لربما يؤمن للانسان المثقف السفسطائي الاخلاقية، التي تعتمد في الجاهل ، على السنن الادبية المكررة المرددة وعلى الرقابة الخارجية ٠ ولربما تكون كل خطيئة خطأ أو ضلالا ، والرؤيا المتحيزة ليست سوى حماقة ؟ فقد تكون للانسان الذكي النوازع العنيفة ذاتها ، التي تكون للجاهل ، ولكنه تأكيدا يستطيع السيطرة عليها بشكل أفضل من ذاك ، وانزلاقه الى تقليد الوحش أقل تكرارا منه ٠ وان في مجتمع يساس بذكاء ــ مجتمع يعيد الى الفرد ، في سلطات أوسع ، أكثر مما أخذ منه ، في حرية مقيدة ــ ستكمن فائدة كل انسان في السلوك الاجتماعي المخلص والثابت على العهد ، ولن تكون هناك من حاجة الى أي شيء سوى النظرة الثاقبة

لتأمين السلام والنظام والنية الطيبة ٠
ولكن اذا كانت الحكومة فوضى ومرفوضة عقلا ، واذا كان تحكم دون أن تساعد ، وتأمر دون أن تقود ـ فكيف يكون بمقدورنا اقناع الفرد ، في دولة كهذه ، باطاعة القوانين وبحصر التماس نفعه داخل دائرة الخير العام ؟

ومن المؤكد أن ادارة الدولة هي أمر لا يستطيع الناس أن يكونوا ، بالنسبة له ، بالغي الذكاء جدا ، انها أمر يحتاج لفكر أرهف الاذهان وأشدها مضاء ، فكر لا تعترض سبيله عقبة أو حاجز ٠ فكيف يمكن انقاذ المجتمع ، أو كيف يمكن للمجتمع أن يكون قوي الجانب ، اذا لم يقده أعظم رجاله حكمة ؟

واذا حاولنا أن نلمس بعين الخيال ردة فعل الحزب الشعبي في أثينا ، على هذا الانجيل الارستقراطي ، وفي زمن بدت الحرب على أنها تستوجب اسكات كل نقد ، وفي وقت كانت الأقلية الغنية والمثقفة تتآمر لاضرام الثورة ٠ ولنتأمل في أحاسيس آنيتوس ، الزعيم الديمقراطي ، الذي أصبح ابنه تلميذا لسقراط ، حيث انقلب على آلهة أبيه ، وضحك في وجهه ساخرا ٠ ألم يتوقع

ارستوفان بنتيجة كهذه ، من الاستبدال الغار والحسن مظهرا للفضائل القديمة بالذكاء الفظ وغير الأنيس ·

ومن ثم اندلعت نيران الثورة ، وحارب الناس في صفوفها وضدها ، حربا مريرة حتى الموت · وعندما انتصرت الديمقراطية تقرر مصير سقراط وبت في أمره ، اذ أنه كان القائد العقلاني للحزب الثائر ، مهما ظهر بالذات على أنه محب للأمن والسلام ، فسقراط منبع الفلسفة الارستقراطية المكروهة المقيتة ، وسقراط كان مفسدا للشبيبة المخمورة بالجدل والنقاش · وهكذا قال آنيتوس ميليتوس : « من الافضل أن يموت سقراط (١) »·

ويستدل مما كتب عن سقراط أنه اتهم بالالحاد، وحكم عليه بالاعدام ، فتناول السم وهو رابط الجأش ، وبعد وفاته راحت الروايات تتوالى حول حياته وأفعاله وسلوكه ، وماهية الفلسفة العقلانية التي نادى بها ، مع أنه لم يفكر مطلقا في تدوين أفكاره وفلسفته العرفانية ، وأشهر الروايات عنه أوردها ثلاثة من طلابه الذين عاصروه وعبوا من

---

(١) ويل ديورانت : قصة الفلسفة ص ٦٣ ·

ينابيعه الفكرية الناهدة الى اصلاح الدولة والمجتمع والدين الذي ورثه أهل أثينا عن أجدادهم الأول ٠ وهؤلاء الطلاب الثلاثة الذين عاصروا سقراط وشربوا من رحيق علومه العقلانية هم : أرسطوفان، وأفلاطون ، واكسانوفون ٠ كان أرسطوفان شاعرا هزليا يعرض على المسرح ألوانا من أخلاق الناس بقالب مسرحي هزلي ، خصص لمعلمه سقراط احدى مسرحياته وصوره فيها كواحد من السوفسطائيين لا أكثر ، وأفلاطون تلميذه الثاني كان فيلسوفا فنانا ، خصص كتبه كمحاورات استتر فيها خلف صورة سقراط ينطقه بأفكاره ويضيف اليه ما يريد حتى يجعل منه صورة حية تجسد المثل العليا الكاملة ٠ أما اكسانوفون فكان أديبا متفلسفا، جمع مذكرات لسقراط لا نعرف لها سندا حقيقيا ينير الطريق أمامنا لتكوين معلومات صالحة لالقاء النور على حياة هذا الحكيم الكبير ، وأبرز فيها البساطة التي اشتهر بها حتى هبط بها الى حد الاسفاف ، فأخرج لنا صورة تافهة لا تفسر ما كان لسقراط من خطر وان هذا الخطر ليرجح رواية أفلاطون ، على أن نعتمد على المبالغة البريئة ، وأن على مؤلفاته الأولى القريبة العهد بسقراط

يضاف الى كل هذا بعض الاشارات الأرسطوي الصريحة التي تصور لنا مذهب سقراط وفلسفته العرفانية ٠

مما لا جدال فيه أن سقراط قد أظهر رغبة في سن مبكرة الى العب من ينابيع الحكمة ، تحت تأثير الفيثاغورية والأورفية بأثينا ، فراح يمد عقله ويهذب نفسه ، وقد عرف الحكمة على أنها كمال العلم لكمال العمل ٠ فمن الناحية العقلية ، أفاد من مناهج السوفسطائيين حتى كون لنفسه منهجا ، ولم يأخذ بشكوكهم ٠ ونظر في الطبيعيات والرياضيات ، ولم يتعمق بها لبعدها عن العمل ، فضلا عن تناقض الطبيعيين فيما بينهم واقتنع بأن العلم انما هو العلم بالنفس لأجل تقويمها ، ونقلها من حد القيام بالقوة الى حد القيام بالفعل عن طريق الافادة العقلية والعلوم العرفانية ٠ واتخذ شعارا له كلمة قرأها في معبد دلف « اعرف نفسك بنفسك » ٠ ومن الناحية الخلقية ، كان يغالب مزاجه الحاد ، ويقسو على جسمه القوي ليروضه على طاعة العقل ٠

ولما وفق في تركيز دعائم أفكاره التي كانت تتفاعل في أعماقه ، طلع على الأثينيين يساهم معهم

بالأمور الفلسفية التي كان يثيرها السوفسطائيون من الناحيـة الادبيـة والخلقيـة والاجتماعيـة ، والأثينيون يقبلون عليه رغم دمامة خلقته وتكوين وجهه ، معجبين بحديثه السلس البليغ ، وأسلوبه السهل البسيط ، وتفننه بالمناقشة والجدل • ولم يكن لسقراط مدرسة فلسفية معينة بل كان يجتمع بالناس أينما اتفق ، فيخطب ويناقش ويجادل أو يشرح بعض الانتاج الشعري • ومع كل هذا فقد كانت له حلقة خاصـة يلتف فيهـا حوله الطـلاب والمستفيدين ، منهم الأثيني ، ومنهم الغريب الذي يتردد على أثينا من حين الى حين ليراه ويستمع اليه ، ومنهم تلامذة حديثي العهد بالأمور العرفانيـة ، ومنهم المعروف بانتمائه لمدرسة أخرى •

وكان سقراط يفضل التحدث الى الشباب يحاول اصلاح ما أفسـده السوفسطائيون مـن أمرهم ، ويدلهم على مسالك الحق والخير والجمال ، ليجهز للوطن مستقبلا مشرقا على أيديهم • وحدث أن سأل أحد تلامذته كاهنة دلف الناطقة بوحي أبولون ان كانت هناك رجل أحكم من سقراط ، فكـان الجواب بالسلب ، فعجب له سقراط ولم يكن يرى في نفسه شيئا من الحكمة •

وشاء سقراط أن يعرف غرض الاله ، فـراح يمتحن الشعراء والخطباء والفنانين والسياسيين ، ليتأكد ان كان بالفعل يفوقهم حكمة ومعرفـة ، ويكشف عن فحوى حكمته • كان يسألهم في حلقات واسعة تضم أشتات الناس فيما عرفوه من علوم ، فلا يلبث أن يتبين له أنهم لا يعلمون شيئا ، وأنهم انما يصدرون عن مجرد التخمين ، أو عن الهـام الهي ، وكلاهما مخالف للعلم •

وخرج من هذا الاختبار بأن مراد الاله هو أن حكمته قائمة في علمه بجهله ، بينما غيره جاهـل يدعي العلم ، فمضى في مهمته يقدم الحكمة بـلا ثمن • وهو يعتقد أنه يحمل في عنقه أمانة سماوية، وان الله أقامه مؤدبا عموميا مجانيا يقبل بالفقر ويرغب عن متاع الدنيا ليؤدي رسالته الحقـة • وكان الى جانب هذا وطنيا صادقا وجنديا شجاعـا اشترك في حربين ، دامت الأولى من سنة ٣٤٢ الى سنة ٤٢٩ ، ووقعت الثانية سنة ٤٢٢ ، وتوسطتهما موقعة سنة ٤٢٤ ، فدل في كل مناسبة على رباطة جأش وبسالة وصبر على مكاره الجندية ، ونجى من الموت القبيادس في احدى المعارك ، و (١) كسانوفون

---

(١) افلاطون : احتجاج سقراط على اهل اثينا : ص ٧٣ •

في أخرى ، أصابته القرعة فدخل مجلس الشيوخ ، فعرف بالنزاهة واستقلال الرأي بين الديموقراطيين، والارستقراطيين ، وكانت له مواقف مشهودة جهر فيها بالحق والعدل مستهدفا للخطر صامدا للهياج ، وما أن انقضت مدة انتخابه حتى عاد الى سابق عهده من البحث والارشاد الى أن بلغ السبعين من عمره ·

سقراط وأفكاره العقلانية :

كل الذي نعرفه من خلال المحاورات الأفلاطونية التي كتبها أفلاطون تلميذ سقراط وصاحبه أن سقراط قد أوجد أسلوبا جديدا في حكمه وفلسفته العرفانية ، وفي ضوء ما لدينا من معلومات نستطيع أن نقول بأن سقراط قد عمد الى التهكم والابداع : ففي مرحلة التهكم كان يتصنع الغباء ، ويتظاهر بالاقرار بما يسمعه من آراء مجادليه ، ثم يعمد الى طرح الأسئلة ويبين موضع شكوكه ، كما يفعل كل مستفيد يحاول استدراج مفيده ليزوده بالمزيد من المعارف ، بحيث ينتقل فجأة من أقوالهم الى أقوال لازمة منها ولكنهم لا يسلمونها فيوقعهم في التناقض ويجبرهم على الاعتراف بالجهل والغباء · فالتهكم

السقراطي هو السؤال مع تصنع الجهل أو تجاهل العالم (١) ، وهدفه من وراء ذلك تخليص العقول من العلم السوفسطائي الذي كان معروفا في زمانه ، واعداد الناس لقبول الحقائق التي يبسطها فيما بعد سقراط بأسلوب الحكيم العارف للأسرار والخفايا الكامنة وراء الافكار المطروحة للجدل والنقاش ٠

وبعد أن يحقق سقراط أهدافه التي يصبو اليها سرعان ما يلتفت بزهو وخيلاء فيطرح الأسئلة ويقدم الاعتراضات وهي منسقة ومرتبة بصورة منطقية تخلب للألباب ، وتهز (٢) مشاعر وأحاسيس سامعيه ، وعندها تظهر الحقيقة بوضوح وجلاء ، ويحسب محاوره أنه اكتشفها بذاته ٠ ولهذا نلاحظ أن سقراط كان يقول في هذا المعنى أنه يحترف صناعة أمه ــ وكانت قابلة ــ الا أنه يولد نفوس الرجال ، ويخلق ذواتهم ٠

وليست فلسفة سقراط سوى أنه كان يرى أن لكل شيء طبيعة أو ماهية هي حقيقته يستطيع العقل أن يسبر أغوارها ويكشفها ، ووراء الاعراض

---

(١) افلاطون : احتجاج سقراط على اهل اثينا ص ١٢ ٠
(٢) افلاطون : جمهورية م ١ ص ٣٣٧ ٠

المحسوسة ، ويعبر عنها بالحد ، وأن غاية العلم ادراك الماهيات ، أي تكوين معان تامة الحد ٠

ومن الواضح أن سقراط كان يعتمد في حكمته على الاستعانة بالاستقراء ، ثم يتدرج من الجزئيات الى الماهية المشتركة بينها ، ويرد كل نقاش الى الحد والماهية فيسأل : ما الخير وما الشر ، وما العدل وما الظلم ، ما الحكمة وما الجنون ، ما الشجاعة وما الجبن ، وما التقوى وما الالحاد ، وهكذا ٠ فكان يجتهد في حد الألفاظ والمعاني حدا جامعا مانعا ، ويضيف الاشياء في أجناس وأنواع ، ليمتنع المزج بينهما ، في حين كان السوفسطائيون يستفيدون من اشتراك الألفاظ وابهام المعاني ، ويتهربون من الحد الذي يكشف المغالطة ٠ فهو أول من طلب الحد الكلي طلبا مطردا وتوسل اليه بالاستقراء،وانما يقوم العلم علىهاتين الدعامتين: يكتسب الحد بالاستقراء ، ويركب القياس بالحد ، فالفضل راجع اليه في هذين الامرين ٠

ولقد كان لاكتشافه الحد والماهية أكبر الأثر في مستقبل الفلسفة ومصيرها ٠ فقد ميز (١) بصفة

(١) افلاطون : « تيتياتوس » ص ١٤٩ ـ ١٥٢ ٠

نهائية بين موضوع العقل وموضوع الحس ، وغير روح العلم تغييرا جذريا ، لأنه ، اذا جعل الحد شرطا له ، قضى عليه أن يكون مجموعة ماهيات ، ونقله من مقولة الكمية حيث استبقاه الطبيعيون والفيثاغوريون الى مقولة الكيفية . فهو موجد فلسفة الماهيات ، المتجلية عند أفلاطون وأرسطو ، والتي ترى في الوجود مجموعة أشياء عقلية ومعقولة .

وفضل سقراط بعد أن ابتعد كلية عن الطبيعيات والرياضيات ، الغوص في أعماق الانسان (١) وانحصرت الفلسفة عنده في دائرة الاخلاق باعتبارها أهم ما يلفت نظر الانسان ، وهذا معنى قول شيشرون أن سقراط أنزل الحكمة من السماء الى الارض ، أي أنه حول النظر من الفلك والعناصر الى النفس الانسانية . وتدور الاخلاق على ماهية الانسان ، حيث نرى سقراط يقول : الانسان روح وعقل يسيطر على الحس ويدبره ، والقوانين العادلة صادرة عن العقل ، ومطابقة للطبيعة الحقة، وهي صورة من قوانين غير مكتوبة رسمها الآلهة في

(١) ارسطو : ما بعد الطبيعة ص ٩٨٧ .

قلوب البشر ، فمن يحترم القوانين العادلة يحترم العقل والنظام الالهي ، وقد يحتال البعض في مخالفتها ، بحيث لا يناله أذى في هذه الدنيا ، ولكنه مأخوذ بالقصاص العدل لا محالة في الحياة المقبلة • والانسان يريد الخير دائما ، ويهرب من الشر بالضرورة ، فمن تبين ماهيته وعرف خيره بما هو انسان أراده حتما • أما الشهواني فرجل جهل نفسه وخيره ، ولا يعقل انه يرتكب الشر عمدا • وعلى ذلك فالفضيلة علم ، والرذيلة جهل •

وهذه الأفكار السقراطية الفاضلة الخيرة تدل على مبلغ ايمان سقراط بالعقل وحبه للخير والفضيلة ، وابتعاده عن الشر والرذيلة ، ومن الواضح أن الافكار التي أطلقها أفلاطون في محاورته « أوطيفرون » تجسد أفكار سقراط في الدين الذي يرفض أن يصدق ما يروى عن شهوات الآلهة وخصوماتهم ، فلو كان ذلك صحيحا لانهار الدين من أساسه ، ولم نعد نعلم أي الاعمال يروق في أعين الآلهة ، وأيها لا يروق ، ولا ان كان العمل الحسن عند أحدهم لا يعد مرذولا عند غيره •

ويرى سقراط من جانبه أن الدين ليس سوى

تكريم الضمير النقي للعدالة الالهية ، لا تقديم القرابين وتلاوة الصلوات مع تلطيخ النفس بالرذيلة · كذلك كان سقراط يعتقد ان الآلهة يرعوننا ، وأنهم عينو لكل منا مهمة في هذه الدنيا ، وكان يؤمن بالخلود ، ويعتقد أن النفس متمايزة من البدن فلا تفسد بفساده ، بل تخلص بالموت من سجنها ، وتعود الى صفاء طبيعتها ·

وأغلب أفكار سقراط ان لم نقل كلها تتحدث عن ضرورة تهذيب النفس الانسانية باعتبارها قائمة بالقوة ناقصة بالفعل ليصار الى تعليمها وافادتها بالامدادات العرفانية والعقلانية ليصار الى نقلها من حد القوة الى حد الفعل حيث تتوفر لها السعادة والمثالية والكمال المطلق في أفعالها وسلوكها ومداركها للأمور التوحيديةوالتجريديةوالتنزيهية، على دعائم قوية صلدة من الأسس الاخلاقية ، والمناقب الانسانية الفاعلة في الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية ·

أوطيغرون وسقراط :

ذكرنا أن المحاورات الافلاطونية العقلانية التي

كتبها أفلاطون تجسد بدقة وروية فلسفة سقراط الماورائية التي شعت من ذاته فتركزت في أعماق طلابه ومريديه ، ومحاورة أوطيفرون تحكي قصة سقراط قبل مثوله أمام المحكمةالتي قضت باعدامه، بتهمة الفجور التي لفقها ضده جماعة من الأثينيين، وشاء تلميذ سقراط المقرب المخلص أن يظهر للملأ مدى جهلهم بحقيقة التهم التي ألصقوها بمعلمه الأول ، فاتخذ رواية رمزية قد تكون حدثت بالفعل في أسرة أوطيفرون مجالا لمحاورته ، وبطل الواقعة رجل من أهل أثينا ، شمخ بعقله النير ، وعلومه السامية ، وايمانه الديني ، ألا وهو «أوطيفرون» .

ويظهر أفلاطون « أوطيفرون » وقد صادف سقراط في بهو كبير القضاة ، حيث كان لكل منهما عند نفس القاضي مشكلة قصد انجازها ،فسقراط جاء من أجل القضية التي اتهم فيها بالالحاد والتي رفعها عليه « مليتس » وأما « أوطيفرون » فقد جاء ليرفع قضية حول تهمة قتل أقامها على أبيه ، وتفصيل هذه المشكلة أن رجلا فقيرا من أتباع أسرة أوطيفرون قتل عبدا من عبيدها في « ناكسوس » فأمر أبو « أوطيفرون » بالقاتل فشد وثاقه ووضع في خندق ريثما يستفتي علماء الدين في أثينا عما

يجب أن ينزل بهذا المجرم من عقاب ، ولكن المنية لم تمهل القاتل حتى يعود الرسول من أثينا يحمل الفتوى ، فمات بسبب الجوع والبرد ، فلم يتردد « أوطيفرون » في أن يرفع على أبيه قضية يتهمه فيها بأنه تسبب في قتل العبد ·

وعندما علم سقراط بفحوى هذه القضيـــة ، واقدام الرجل على رفع قضية على والده ، اتضح له أن « أوطيفرون » لا بد عالم أدق العلم بماهية الخير والشر والتقوى والفجور ، والا لما أقدم على هذا الاتهام الخطير بحق والده والمسبب لوجوده في عالم الكون والفساد ، وما دام سقراط نفسه قــد أصبح قاب قوسين أو أدنى مــن المحاكمة متهمــا بالفجور ، فخير ما يفعله أن يتلقى عن «أوطيفرون» العلم بحقيقة التقوى والفجور ، لعله يفيد به شيئا أثناء محاكمته ، ويكفيه أن يحتج للقضاة برأي هذا الرجل ، ولن يسع القضاة الا التسليم والقبول ·· فما التقوى اذن ؟

هذا هو السؤال الذي أطلقه سقراط ، فأجابه أوطيفرون ان التقوى هي أن يصنع كما صنع هو ، أعني أن يتهم أباه ــ ان كان مخطئا ــ بجريمـــة

القتل ، وهو ان فعل ذلك فانما يقتفي أثر الآلهة أنفسهم ، فذلك ما صنعه « زيوس » لـ «كرونوس» وما صنعه « كرونوس » لـ « أورانوس » ٠

وما كاد سقراط يفهم هذه الرواية عن الآلهة حتى أظهر كرهه لهذه الخرافات والأساطير ، وأخذ يستوثق من أوطيفرون صدقها ، فيجيب هذا بأنها حق صريح ، ويبدي استعداده أن يروي على مسامع سقراط مزيدا منها ، ولكن سقراط يرده برفق ويعود به الى سؤاله الأول عن التقوى ، ما هي ؟ فأما أن يجيبه بأنها فعل ما فعله هو من اتهام المرء لأبيه ان كان أبوه ذا خطيئة ، فانه بذلك لا يزيد على أن يقدم مثلا من أمثلة التقوى ، اذ لا يمكن أن يكون هذا القول تعريفا جامعا لها ٠

ويرد أوطيفرون بأن التقوى هي ما هو عزيز لدى الآلهة ، والفجور ما ليس بعزيز لديهم ، ولكن سقراط لا يطمئن الى هذا الجواب ، أفلا يجوز أن يختلف الآلهة في الرأي كما يختلف الناس سواء بسواء ؟ ان ذلك جائز ولا ريب ، وبخاصة فيما يتعلق بالخير والشر ، اذ لا يقوم الخير والشر على قاعدة ثابتة ٠ ولعل هذا الضرب من أوجه الاختلاف

هو الذي يثير الخصومة والقتال ، واذن فالفعل الذي يكون عزيزا لدى اله قد لا يكون عزيزا لدى غيره من الآلهة ، فيكون الفعل الواحد على هذا الحساب تقيا وفاجرا في وقت واحد ، خذ مثلا لذلك اتهام أوطيفرون لأبيه ، فقد يصادف هذا الفعل رضى في نفس « زيوس » لأن زيوس أقدم على نفس الفعل نحو أبيه ، ولكنه قد يغضب «كرونوس» أو « أورانوس » لأنهما لقيا من ولديهما مثل هذا العقوق ٠

ويجيب أوطيفرون أن الآلهة والناس أجمعين لا يختلفون في وجوب الاقتصاص من القاتل ، فيوافق سقراط على ذلك ، ولكنه يشترط لهذا الاجماع على انزال العقوبة بالقاتل أن يثبت أنه قاتل حقا ، وألا يقوم الاتهام على مجرد الظن ، فهل اذا نظرنا الى قضية أوطيفرون على أبيه وتقصينا بالنظر كل ما يحيط بها من ظروف ، نستطيع أن نقيم الدليل على أن الوالد قد اقترف جريمة القتل ، حتى نقطع بأن الآلهة مجمعة على عقابه راضية عن فعله أوطيفرون ؟ ويستطرد سقراط فيقترح تعديلا في تعريف التقوى والفجور بحيث تكون صيغته : ان ما تجمع الآلهة على حبه فهو تقي ، وما تجمع على

كراهيته فهو فاجر • فيوافقه أوطيفرون على هذا التعديل •

فيأخذ سقراط وقتها في تحليل الصيغة الجديدة، فيرى ان في بعض الحالات يسبق الفعل الحالة ، أعني مثلا أن الفعل الذي يتم لك به أن تكون محمولا أو محبوبا يسبق حالة كونك محمولا أو محبوبا ، وبناء على ذلك يكون العزيز لدى الآلهة عزيزا لأنهم أحبوه أولا ، والعكس غير صحيح ، أي أنهم لم يحبوه لأنه عزيز لديهم ، أما الفعل التقي فيحبه الآلهة بسبب تقواه ، وهذا مساو لقولك انهم يحبونه لأنه عزيز لديهم ، وهنا يبدو لنا شيء من التناقض غير واضح ، اذ تبين لنا منذ برهة قصيرة أن الفعل يسبق الحالة،فيكون الشيء محبوبا أولا وعزيزا ثانيا ، ولكن هذا التعريف الجديد معناه كما رأينا أن الشيء يكون عزيزا لدى الآلهة أولا ومحبوبا من أجل ذلك ••• وهنا يحس أوطيفرون أنه قد تورط فيما لا قبل له به ويعترف لسقراط أن ما قدمه من أقوال وشروح مضطرب لا يثبت ولا يستقر ، بل انه ليحس أن سبيل البرهان قد التوى عليه ، وأن براهينه تفلت من يده وتدور في دائرة كما تفعل أشباح « ديدالس »

التي تروى عنهـا الأساطير ، ولا عجب أن يشـير سقراط في أقوال محاوره هذا الاضطـراب وهذا الدوران ، اذ هو خلف تحدر من سلالة «ديدالس» فيظهر أنه قد ورث عن جده الاكبر هذا الفن ، ولكن سقراط لا يأبه لهذا الضجر من صاحبه ويلقي السؤال في صورة أخرى فيقول : هل كل تقي عادل ؟ فيجيب أوطيفرون أن نعم ، فيتبع ذلك بسؤال ثان: وهل كل عادل تقي ؟ فيجيب محاوره بالنفي ،فيلقي سقراط سؤالا ثالثا : اذن فأي أجزاء العدل تكون التقوى ؟ فيجيب أوطيفرون بأن التقوى هي جانب العدل الذي نخدم به الآلهة ، كما أن للعدل جانبا آخر نخدم به الناس ، ولكن مـاذا نريد بخدمـة الآلهة ؟ اننا اذا أطلقنا لفظة الخدمة فيما نقدمه من العناية الى الكلاب والجياد والناس ، انما نريد أننا ننفع هؤلاء بما نؤديه لهم من خدمات ، فاذا كانت أفعال التقوى عبارة عن خدمة للآلهة ، فهل نريد بذلك أننا ننفع الآلهة بخدمتنا اياهم ؟

فيوضح أوطيفرون ما أشكل من الامـر على سقراط بأنه يريد بشعائر التقوى تلـك الافعـال التي نؤديها في عبادتنا للآلهة ، فيستأنف سقراط اعتراضه بأن « الخدمات » التي يؤديهـا الزارع

والطبيب والبناء لها غرض ترمي اليه ، فأي غرض نقصد بخدمتنا للآلهة ، وماذا تجدي عليهم خدماتنا ؟ فيعتذر أوطيفرون بأن الوقت قصير ، ولا يستطيع أن يجيب على مثل هذه الأسئلة بغير تدبر وتفكير ، ولكنه على كل حال يمكنه أن يقول في يقين ان التقوى هي أن نعلم كيف نرضي الآلهة بالقول والعمل ، أعني بالصلاة وتقديم القرابين ، فيفسر له سقراط هذا القول بأن التقوى اذن هي « علم الأخذ والعطاء » ، فنطلب من الآلهة ما نريده ، ونرد اليهم في مقابلة ما يريدون ، أعني أنها بعبارة موجزة لون من التبادل التجاري بين الآلهة والناس ، ولكنه تبادل مجحف بالآلهة لأنهم يعطوننا كل خير ، أما نحن فماذا نقدمه لهم من الخير في مقابل عطائهم ؟ فيعترض عليه أوطيفرون بأننا اذا لم نعط الآلهة خيرا ، فحسبنا أننا نتخلق ازاءهم بأخلاق الشرف ، فيقول سقراط جوابا على ذلك : اذن فنحن لا نعطيهم شيئا ينفعهم ، ولكننا نفعل ما يسرهم ، وما يكون عزيزا لديهم ، وذلك ما أقمنا البرهان على فساده فيما سبق •

ولا يبرح سقراط ملحا في سؤاله رغم ما يحاوله محاوره من المراوغة والهروب ، لأنه لا يشك في أن

أوطيفرون لا بد عالم بحقيقة التقوى ، والا لما حدثته نفسه قط أن يتهم أباه وهو الشيخ المسن ، فهو اذن يرجو أوطيفرون ويلح في رجائه ألا يبخل عليه بعلمه الغزير وأن يتفضل بتعليمه حقيقة التقوى ، فيعتذر أوطيفرون أن وقته قصير لا يسمح له باطالة الوقوف ، فيخيب أمل سقراط في أن يعرف من هذا العالم شيئا قد ينفعه فيما هو مقبل عليه من المحاكمة •

محاورة أوطيفرون :

أشخاص الحوار : سقراط ـ أوطيفرون •

المنظر : دهليز كبير القضاة •

أوطيفرون : فيم تركك اللوقيون يا سقراط ؟ وماذا تصنع في دهليز كبير القضاة ؟ يقينا انك لم تأتي مثلي في شأن قضية أمام القاضي •

سقراط : لست بصدد قضية يا أوطيفرون ! انما هو اتهام كما يسميه الأثينيون •

أوطيفرون : ماذا ؟ أحسب أن أحدا قد رماك

باتهام ، لأنني لا أصدق أن تقف أنت من غـيرك موقف المتهم ·

سقراط : كلا ولا ريب ·

أوطيفرون : اذن فقد آخذك امرؤ باتهام ؟

سقراط : نعم ·

أوطيفرون : ومن هو ذا ؟

سقراط : شاب نكرة يا أوطيفرون ، لا أكاد أعرفه ، اسمه مليتس وهو من أهل مدينة بتثيس ، ولعلك ذاكر صورته : فله منقار ، وشعر طويل مستخيم ، ولحية شعثاء ·

أوطيفرون : كلا ، لست أذكره يا سقراط · ولكن بأية تهمة رماك ؟

سقراط : بأية تهمة ؟ انه اتهام خطير يدل على أنه ذو خلق عظيم ، ولا ينبغي بلا ريب أن يزدرى من أجله · فهو يقول انه يعلم كيف يفسد الشباب ، ومن هم المفسدون ·

ويخيل الي أنه لا بد أن يكون رجلا حكيما

فلما رآني نقيض الرجل الحكيم أشار عني ، وهو معتزم أن يتهمني بافساد أصدقائه من الشبـان • وستكون الدولة وهي أمنا ـ حكما في هذا • انه الوحيد بين ساستنا الذي أراه قد بدأ بدءا صحيحا في غرس الفضيلة في الشباب • فهو كالزارع القدير، يعنى بالنبات الصغير أول ما يعنى ، فيباعد بيننا وبينه ، لأننا متلفوه ، وما تلك الا خطوة أولى اذا ما أتمها توجه بعنايته الى الغصون المكتهلة ، ولو استمر كما بدأ لأصبح للشعب مصلحا جد عظيم •

أوطيفرون : أرجو له أن يستطيع ، ولكنني كم أخشى يا سقراط أن يكون العكس هو الصحيـح ، فرأيي أنه بمهاجمته اياك انما يصوب ضربة الى الدولة في أساسها • ولكن كيف تفسد الشباب في زعمه ؟

سقراط : انه يوجه الي اتهاما عجيبـا يثـير الدهشة فور سماعه ، فهو يقول اني شاعر أو مبتدع للآلهة ، فأختلق آلهة جديدة وأنكر وجود الآلهـة القديمة ، هذا هو أساس دعواه •

أوطيفرون : أفهم ما تقول يا سقراط ، فهو

يريد أن يتهمك بالعلامة المعهودة التي تأتيك من حين الى حين كما تقول • وسيقدمك الى المحكمة لأنه يظن أنك ذو بدعة في الدين ، ولعله يعلم ما أعلمه علم اليقين من أن مثل هذه التهمة سهلة القبول لدى الناس ، فأنا حين أتحدث في الجماعة عن أشياء مقدسة وأتنبأ لهم بالمستقبل يهزأون مني ويظنون أني مجنون ، ومع ذلك فكل كلمة مما أقول حق ، ولكنهم يغارون منا جميعا ، فيجب علينا أن نستبسل ونهاجمهم •

سقراط : ليس ضحكهم يا عزيزي أوطيفرون بذي خطر ، فقد يقال عن رجل انه حكيم ، ولكن الأثينيين فيما أحسب لا يكلفون أنفسهم عناء بشأنه الا اذا أخذ يبث في الناس حكمته ، عندئذ يأخذهم الغضب لسبب ما ، وقد يكون لغيرة فيهم ، كما تقول أنت •

أوطيفرون : لا ينتظر أن أختبر خلقهم على هذا النحو •

سقراط : أظن أنك لن تفعل ، لأنك متحفظ في سلوكك ، ويندر أن تبث حكمتك • أما أنا فقد

تعودت محسنا أن أفرغ ما بنفسي لكل انسان • بل اني لأود أن أؤجر المستمع ، واني لأخشى أن يظن الاثينيون أني كثير الثرثرة ، فلو حدث ، كما سبق لي القول ، أن اكتفوا بسخريتهم مني ، كما زعمت أنهم فعلوا معك ، اذن لأنفقنا الوقت في المحكمة في مرح شديد • ولكن قد يأخذهم الجد ، وعندئذ لا يستطيع أن ينبىء بالخاتمة الا أنتم معشر المنجمين •

أوطيفرون : أظن يا سقراط أن الامر سينتهي بلا شيء ، وأنك رابح قضيتك كما أظنني كاسبا لقضيتي •

سقراط : وما قضيتك يا أوطيفرون ، أأنت المتهِم أم المتهَم ؟

أوطيفرون : أنا المتهِم •

سقراط : ومن تتهم ؟

أوطيفرون : ستظنني مجنونا حين أخبرك •

سقراط : لماذا ؟ أللهارب أجنحة ؟

أوطيفرون : لا ! انه لا يمتاز بحضور البديهة في سنه هذه •

سقراط : ومن هو ذا ؟

أوطيفرون : انه أبي ٠

سقراط : أبوك يا رفيقي العزيز ؟!

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : وبماذا اتهمته ؟

أوطيفرون : بالقتل يا سقراط ٠

سقراط : يا للآلهة يا أوطيفرون ! ما أقل ما يعلم غمار الناس عن الحق والصواب ، انه لا بد للانسان أن يكون ممتازا وأن يكون قد خطا في الحكمة خطوات فسيحة ، حتى يستطيع أن يتلمس سبيله الى مثل هذه الدعوى ٠

أوطيفرون : حقا يا سقراط ، لا بد أن يكون كذلك ٠

سقراط : أحسب أن الرجل الذي قتله أبوك كان أحد أقربائك ، لا شبهة في هذا ، لأنه لو كان غريبا لما فكرت قط في اتهامه ٠

أوطيفرون : يدهشني يا سقراط أن أراك

تفرق بين القريب والغريب ، اذ لا شك أن جرمك
هو هو في كلتا الحالتين ، اذا أنت ظاهرت القاتل
عن عمد ، حيث ينبغي عليك أن تبريء نفسك
وتبرئه باقامة الدعوى عليه ، فالسؤال الصحيح
هو هل قتل القتيل عدلا ؟ فان كان قد قتل عدلا ،
فواجبك أن تدع الأمر جانبا ، أما اذا كان ظلما
فلا بد أن تشكو القاتل . حتى لو كان يساكنك تحت
سقف واحد ، ويطعم معك على مائدة واحدة ،
وقتيلنا هذا كان رجلا فقيرا يعتمد على معونتي ،
وكان يشتغل فلاحا في حقلنا في ناكسوس ، وذات
يوم أخذته نشوة الخمر فاعترك مع خادم بالمنزل
وقتله ، فكبله أبي يدا وقدما وقذف به في خندق ،
ثم أرسل الى أثينا ليستفتي كاهنا عما يجب أن يفعل
به ، وكان في ذلك الحين لا يأبه له ولا يعنى به لأنه
اعتبره قاتلا ، وظن أن لن يقع ضرر جسيم حتى
ولو أصابه الموت ، وذلك بعينه ما حدث ، فقد أثر
فيه البرد والجوع والاغلال التي تكبله تأثيرا أدى
الى موته قبل عودة الرسول من لدن الكاهن ، وأبي
وأسرتي غاضبان مني لنيابتي عن القاتل في اتهام
أبي زاعمين أنه لم يقتله ، وأنه حتى لو فعل ذلك
فما الميت الا قاتل ، وما ينبغي لي أن آبه له ، لأن

ابنا يتهم أباه فهو فاجر ، ذلك يدل يا سقراط على مبلغ علمهم الضئيل برأي الآلهة في التقوى والفجور .

سقراط : يا لله يا أوطيفرون ! وهل يلغ علمك بالدين وبالتقوى وبالفجور مبلغ الدقة العظيمة بحيث لو سلمنا أن الظروف كانت كما تروي ، فلا تخشى أنك أنت كذلك قد ترتكب شيئا من الفجور في اقامة الدعوى على أبيك ؟

أوطيفرون : ان أفضل ما في أوطيفرون ، وهو ما يميزه يا سقراط من سائر الناس ، هو دقة علمه بمثل هذه المسائل جميعا ، وهل تراني أصلح لشيء لو سلبتني ذلك العلم ؟

سقراط : أيها الصديق النادر ! أحسب أن خير ما أصنعه أن أكون تلميذا لك ، واذن فسأتحدى مليتس قبل أن تحين المحاكمة معه ، وسأقول له : انني ما فتئت عظيم الشغف بالمسائل الدينية ، فما دام يتهمني بطيش الخيال والابداع في الدين ، فقد أصبحت تلميذا لك . انك يا مليتس — هكذا سأسوق اليه القول — تعترف بأن أوطيفرون لاهوتي

عظيم ، وبأنه سديد الرأي . فاذا اعترفت به وجب أن تعترف بي ، وألا تدعوني للمحكمة ، أما اذا أنكرته فقد وجب عليك أن تبدأ باتهامه لأنه معلمي ، ولأنه سيكون فسادا ، لا للشبان ، بل للشيوخ ، أعني فسادا لي لأنه يعلمني ، وفسادا لأبيه اذ ينذره ويعاقبه . فاذا أبى مليتس أن يصغي الي ، ومضى في سبيله دون أن ينقل الدعوى مني اليك ، فخير ما أصنعه أن أكرر هذا التحدي في المحكمة .

أوطيفرون : نعم ولا ريب يا سقراط ، فاذا ما حاول أن يتهمني ، فأنا المخطيء ان لم أجد له مغمزا فتوجه اليه المحكمة من القول أكثر جدا مما توجهه الي .

سقراط : ولما كنت يا صديقي العزيز أعلم عنك هذا ، فأنا راغب في أن أكون تلميذا لك ، اذ يلوح لي أنك لست ملحوظا من أحد ، فلم يلحظك حتى مليتس هذا ، ولكن عينيه الحادتين قد استكشفتاني على الفور فاتهمني بالفجور ، وعلى ذلك فأنا أتوسل اليك أن تنبئني حقيقة التقوى والفجور التي قلت انك تعلمها جيد العلم ، كما

تنبئني بطبيعة القتل وسائر ضروب الاعتداء على الالهة ، ما هي ؟ أليست التقوى في كل فعل هي هي دائما ؟ وكذلك الفجور ، أليس دائما نقيض التقوى ؟ ثم أليس هو هو دائما ، فله تعريف واحد يشمل كل ما هو فاجر ؟

أوطيفرون : كن على يقين من ذلك يا سقراط .

سقراط : وما التقوى وما الفجور ؟

أوطيفرون : التقوى هي أن تفعل كما أنا فاعل ، أعني أن تقيم الدعوى على كل من يقترف جريمة القتل أو الزندقة أو ما الى ذلك من الجرائم، سواء أكان أباك أم أمك أم كائنا من كان ، فذلك لا يبدل من الامر شيئا ، وأما الفجور فهو ألا تقيم على هؤلاء الدعوى ، وأرجو أن ترى يا سقراط الدليل الساطع الذي أقيمه لك على صدق ما أقول، وهو دليل سقته بالفعل الى سائر الناس ، برهانا على مبدأ أن الفاجر لا ينبغي أن ينجو من العقاب كائنا من يكون . ألا ترى الى الناس كيف يعدون « زيوس » أفضل الآلهة وأقدمهم مع اعترافهم بأنه كبل سلفه « كرونوس » لأنه مزق أبناءه تمزيقا

مروعا ، بل انهم ليقرون أنه أنزل العقاب بأبيه نفسه « أورانوس » لسبب شبيه بهذا عقابا يفوق الوصف ، ثم يغضبون مني اذا أنا أقمت الدعوى على أبي ، وهكذا ترى الناس يتناقضون في موقفهم ازاء الآلهة وازائي ·

سقراط : ألا يجوز يا أوطيغرون أن أكون قد رميت بالفجور لأني أمقت هذه الأقاصيص التي تروى عن الآلهة ؟ واذن فأحسب أن الناس قد أخطأوا فهمي ، ولكن ما دمت أنت تسلم بها وأنت الخبير بها ، فخير ما أصنعه هو أن أستسلم لحكمتك العليا · ماذا أقول غير هذا ، وأنا معترف بأنني لا أعلم عنها شيئا ؟ نشدتك حب « زيوس » الا أنبأتني هل تعتقد حقا في صدقها ؟

أوطيغرون : نعم يا سقراط ، بل وهنالك من الأشياء ما هو أشد عجبا والناس عنها غافلون ·

سقراط : وهل تعتقد حقا أن الآلهة كان يحارب بعضها بعضا ، وأن قد نشبت بينها معارك ومواقع حامية ، كما يقول الشعراء ، وما تستطيع أن تراه مبسوطا في تآليف الأعلام من رجال الفن ؟ ان المعابد ملأى بها ، وانك لترى بخاصة ثوب

الذي يقدم الى الأكروبوليس عند
العظيمة موشى بها · أكل هذه القصص عن الآلهة
حق يا أوطيغرون ؟

أوطيغرون : نعم يا سقراط ، وأعود فأقـول
انني أستطيع أن أنبئك بأشياء كثيرة أخرى عـن
الآلهة تثير منك أبلغ الدهشة اذا أنت أصغيـت
اليها ·

سقراط : أود هذا ، ولكن أحب أن تنبئنيها في
ساعة أخرى من فراغي ، أما الآن فأوثر أن أسمع
منك جوابا دقيقا لم تعطنيه حتى الآن يا صديقي عن
سؤالي : ما التقوى ؟ اذ أنك لم تجب حين سألتك الا
بقولك : انها فعل ما أنت فاعل ، أي اتهام أبيك
بالقتل ·

أوطيغرون : وما قلته لك يا سقراط حق ·

سقراط : لست أشك في ذلك يا أوطيغرون ،
ولكني أحسبك مسلما بأن هنالك في التقوى أفعالا
كثيرة أخرى ·

أوطيغرون : نعم هنالك ·

سقراط : تذكر أني لم أطلب اليك أن تضرب لي للتقوى مثلين أو ثلاثة ، بل أن تشرح الفكرة العامة التي من أجلها تكون الاشياء التقية كلها تقية • ألا تذكر أن ثمة فكرة واحدة من أجلها كان الفاجر فاجرا والتقي تقيا ؟

أوطيفرون : أذكر ذلك •

سقراط : أنبئني ما حقيقة هذه الفكرة ، حتى يكون لدي معيار أنظر اليه ، وأقيس به الافعال ، سواء في ذلك أفعالك أم أفعال سواك ، وحينئذ أستطيع أن أقول ان هذا العمل المعين تقي وان ذلك فاجر

أوطيفرون : سأنبئك ان أردت •

سقراط : لشد ما أريد •

أوطيفرون : اذن فالتقوى هي ما هو عزيز لدى الآلهة . والفجور هو ما ليس بعزيز لديهم •

سقراط : جد جميل يا أوطيفرون ، لقد أدليت لي الآن بالجواب الذي أردت ، لكني لا أستطيع

حتى الآن أن أقرر ان كان ما تقوله حقا أم لا ، ولو أنني لا أشك في أنك ستقيم الدليل على صدق عبارتك ٠

أوطيفرون : بالطبع ٠

سقراط : اذن فتعال معي نختبر ما نقول ، ان هذا الشيء أو هذا الشخص عزيز لدى الآلهة فهو تقي ، وذلك الشيء أو ذاك الشخص ممقوت من الآلهة فهو فاجر ٠ فكأن التقوى والفجور طرفان يناقض كل واحد منهما الآخر ، ألم نقل هذا !

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : ألم نحسن التعبير عنه ؟

أوطيفرون : نعم يا سقراط ، اني أعتقد ذلك ، لقد قلنا ذلك من غير شك ٠

سقراط : وماذا يحدث لو اختلف الآلهة في الرأي ، هذا فضلا عما سلمنا به يا أوطيفرون من للآلهة ما يعادونه وما يمقتونه ، ومن أن بينهم شيئا من أوجه الخلاف ٠

أوطيفرون : نعم لقد قلنا ذلك أيضا •

سقراط : وأي ضرب من الخلاف يولد العداوة والغضب ؟ افرض مثلا يا صديقي العزيز أنك اختلفت واياي على عدد ، هل هذا النوع من الخلاف يعادي بيننا ويفرق أحدنا عن الآخر ؟ ألسنا نلجأ من فورنا الى الحساب ونفض ما بيننا من خلاف بعملية حسابية ؟

أوطيفرون : هذا حق •

سقراط : أو هبنا اختلفنا على أطوال ، ألسنا نسارع الى القياس لنفض الخلاف ؟

أوطيفرون : جد صحيح •

سقراط : كما نمحو ما بيننا من تضاد حول الثقيل والخفيف بأن نلجأ الى آلة وازنة ؟

أوطيفرون : لا ريب في هذا •

سقراط : ولكن أي أنواع الخلاف لا يمكن تسويتها على هذا النحو ، وأيها اذن يثير فينا الغضب ويقفنا موقف العداوة أحدنا من الآخر ؟

أظن أن الجواب لا يحضرك الآن ، وعلى ذلك فأنا أبسط رأيي بأن هذه العداوة انما تنشأ حينما يكون موضوع الخلاف هو العادل والظالم ، والخير والشرير ، والشريف والوضيع ، أليست هذه نقط الخلاف بين الناس والتي نشتجر بسببها ، اذ نشتجر أنا وأنت وكلنا جميعا ، حينما نعجز عن تسوية أوجه الخلاف تسوية مرضية ؟

أوطيفرون : نعم يا سقراط ، ان أوجه الخلاف التي نشتجر حولها هي في حقيقتها كما تصف •

سقراط : أي أوطيفرون النبيل ! أوليس التشاجر بين الآلهة حيثما وقع هو شيء كهذا في طبيعته ؟

أوطيفرون : لا شك في أنه كذلك •

سقراط : ان بينهم خلافا في الرأي كما تقول عن الخير والشرير والعادل والجائر والشريف والوضيع ، فلو لم يكن بينهم هذا الخلاف لما كان بينهم اشتجار ، أليس كذلك ؟

أوطيفرون : انك جد مصيب •

سقراط : ألا ترى أن كل انسان يحب ما يراه نبيلا وعادلا وخيرا ، ويمقت نقيض هؤلاء ؟

أوطيفرون : جد صحيح ٠

سقراط : ولكن الناس كما تقول يرون أشياء بعينها ، فيعدها بعضهم عادلة ، ويعدها بعضهم جائرة ، وهم يتنازعون حولها ، فتنشأ لهذا بينهم الحروب والمعارك ٠

أوطيفرون : جد صحيح ٠

سقراط : اذن فأشياء بعينها يكرهها الآلهة ويحبها الآلهة وهي ممقوتة منهم وعزيزة لديهم في وقت معا ؟

أوطيفرون : صحيح ٠

سقراط : وعلى هذا الاساس تكون أشياء بعينها يا أوطيفرون تقية وفاجرة معا ؟

أوطيفرون : أظن ذلك ٠

سقراط : اذن فيدهشني يا صديقي العزيز أن

أراك لا تجيب السؤال الذي سألتكه ، فلا ريب أني لم أطلب اليك أن تذكر لي الفعل الذي يكون تقيا وفاجرا معا ، ولكن ها قد بدا لي أن الآلهة يحبون ما يكرهون ، وعلى ذلك يا أوطيفرون فقد يرجح أن تكون في عقابك لأبيك فاعلا ما يرضي «زيوس» ، وما يغضب « كرونوس » أو « أورانوس » وما يقبله « هفيستوس » وما يرفضه « هري » وقد يكون هنالك من الآلهة الآخرين من يكون بينهم خلاف في الرأي شبيه بهذا •

أوطيفرون : ولكني أعتقد يا سقراط أن الآلهة جميعا سيتفقون على وجوب عقاب القاتل ، فلن يكون ثمة من خلاف في الرأي حول هذا •

سقراط : حسنا ، فلنتحدث عن البشر يا أوطيفرون • فهل سمعت قط أحدا يقيم الحجة على أنه ينبغي أن يطلق سراح القاتل أو فاعل الشر أيا كان ؟

أوطيفرون : اني لأقرر أن هذه هي المشاكل التي لا ينفك الناس يجادلون فيها ، ولا سيما في ساحات القانون • انهم يقترفون كل ضروب

الجرائم ، ثم لا يحجمون عن قول أو فعل دفاعا عن أنفسهم ٠

سقراط : ولكن هل يعترفون بجرمهم يا أوطيفرون ، ثم يزعمون ألا ينبغي أن ينزل بهم عقاب ؟

أوطيفرون : لا ، انهم لا يفعلون ٠

سقراط : اذن فهنالك من الاشياء ما لا يستطيعون لها قولا ولا فعلا ، لأنهم لا يجرؤون أن يقيموا الدليل على وجوب افلات المذنبين من العقاب ، بل يعمدون الى انكار جرمهم ، أليس كذلك ؟

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : اذن فهم لا يزعمون أن فاعل الشر لا يجوز أن يعاقب ، ولكنهم يجادلون في من هو فاعل الشر ، وماذا فعل ومتى !

أوطيفرون : صحيح ٠

سقراط : وهذا نفسه هو موقف الآلهة ان كانوا

كما تقول أنت يختلفون في العادل والجائر • وان كان بعضهم يثبت أن الظلم قد يحدث بينهم بينما ينكر ذلك آخرون • فلا ريب في أن الله والانسان كليهما لا يجرؤان قط أن يقولا ان مرتكب الظلم لا ينبغي أن يعاقب •

أوطيفرون : هذا حق في أساسه يا سقراط •

سقراط : ولكنهم يختلفون في التفصيلات ، سواء في ذلك الآلهة والناس • فاذا كان ثمة بينهم من نزاع فانما يتنازعون على فعل معين يكون موضوع البحث ، فيقرر بعضهم أنه عادل ويثبت الآخرون أنه جائر • أليس ذلك صحيحا ؟

أوطيفرون : انه جد صحيح •

سقراط : اذن فأنبئني — أي عزيزي أوطيفرون — فذلك أقوم لتعليمي وارشادي ، أي برهان تقيم على أن بين آراء الآلهة كلهم اجماعا على أن خادما جريمته القتل مكبل بالأغلال سيد القتيل ، فمات بفعل الاغلال قبل أن يعلم مكبله من رسل الله ماذا ينبغي أن يفعل به ، يكون قد مات ظلما ؟ وأي برهان تقيم على أن ابنا ينبغي

ان يقيم على أبيه الدعوى نيابة عن مثل ذلك الخادم ، متهما اياه بالقتل ؟ كيف تبرهن على أن الآلهة جميعا تتفق اتفاقا تاما على قبول فعله ؟ أقم لي الدليل على أنهم يفعلون ذلك أمدح لك فعلتك ما حييت •

أوطيفرون : انه عمل مضن ، ولكني أستطيع أن أوضح لك الامر وضوحا تاما •

سقراط : أفهم ما تقول ، فأنت تريد أني لست سريع الفهم كالقضاة : اذ حتم عليك أن تبرهن لهم على أن الفعل جائر ومكروه من الآلهة •

أوطيفرون : نعم يا سقراط ، لا شك في هذا ، ولا سيما ان أنصتوا لما أقول •

سقراط : انهم لا بد منصتون ان رأوا أنك متكلم قدير • لقد اختلجت في نفسي فكرة اذ كنت تتحدث ، قلت لنفسي ماذا عسى أن أفيد ان أقام لي أوطيفرون الدليل على أن الآلهة جميعا يعدون موت العبد ظلما ؟ كيف يزيدني ذلك علما عن حقيقة التقوى والفجور ؟ اذ لو سلمنا أن هذا الفعل قد يكون مكروها من الآلهة ، فليس هذا

التحديد تعريفا دقيقا للتقوى والفجور ، فلقد رأينا أن ما تكرهه الآلهة هو في نفس الوقت سار لهم وعزيز لديهم ، وعلى ذلك فلا أطلب اليك يا أوطيفرون أن تقيم على هذا دليلا ، وسأفرض ـ ان أردت ـ أن الآلهة جميعا تنكر مثل هذا الفعل وتمقته ، ولكني سأعدل التعريف بحيث يكون أن ما يجمع الآلهة على كرهه فهو فاجر ، وأن ما يحبونه تقي مقدس • وأن ما يحبه بعضهم ويكرهه بعضهم الآخر فهو تقي وفاجر معا ، أو لا هو هذا ولا ذاك ، فهل توافق على هذا التعريف للتقوى والفجور ؟

أوطيفرون : لم لا أوافق يا سقراط ؟

سقراط : لم لا توافق ! يقيني يا أوطيفرون أن ليس ثمة ما يبرر ـ فيما أعلم ـ ألا يكون التعريف هكذا ••• أما هل يفيدك قبول هذا التعريف فائدة عظيمة في تعليمي الذي وعدتني به ، فذلك أمر موكول لك النظر فيه •

أوطيفرون : نعم ، ينبغي أن أقول ان ما تجمع الآلهة على حبه تقي مقدس ، وان نقيضه الذي يجمعون على كرهه فاجر •

سقراط : هل يجب علينا أن نبحث في صحة هذا يا أوطيفرون أم نسلك بالعبارة تسليما ، متخذين من أنفسنا ومن سوانا حجة نعتمد عليها ؟ مـاذا ترى ؟

أوطيفرون : يجب أن نبحثها ، وأعتقـد أن العبارة ستصمد لتجربة البحث ٠

سقراط : أي صديقي العزيز ! لن تمضي برهة قصيرة ، حتى نزداد علما ، غير أني أود أن أعلم قبل كل شيء اذا كان التقى أو المقدس محببا الى الآلهة لأنه مقدس ، أم أنه مقدس لأنـه محبـب لديهم ٠

أوطيفرون : لا أفهم ما تريد يا سقراط ٠

سقراط : سأحاول الشرح : اننا نفرق في حديثنا بين أن تحمل وأن تُحمل ، وبين أن تقود وأن تقاد، وبين أن ترى وأن تُرى ، وانك لتعلم أن ثمـة اختلافا في هذه الحالات جميعا ، كما تعلم كذلك مواضع هذا الخلاف ؟

أوطيفرون : أحسبني أفهم ما تقول ٠

سقراط : ثم أليس المحبوب متميزاً عن المحب ·

أوطيفرون : يقينا ·

سقراط : هذا جميل ، اذن فحدثني أيكون الشيء المحمول في حالة الحمل لأنه محمول أم لسبب آخر ؟

أوطيفرون : كلا ، بل لهذا السبب ·

سقراط : وهل هذا صحيح بالنسبة لما يُقاد وما يُرى ؟

أوطيفرون : حقا ·

سقراط : ولا يكون الشيء مرئيا لأن في الامكان رؤيته ، بل على العكس هو ممكن الرؤية لأنه مرئي ، كما لا يكون الشيء منقادا لأنه في حالة الانقياد ، أو محمولا لأنه في حالة الحمل ، بل العكس هو الصحيح · أظن يا أوطيفرون أن ما أقصده أصبح يسير الفهم · وانما أقصد أن أية حالة من حالات الفعل أو العاطفة تتضمن فعلا أو عاطفة سابقة لها ، فالشيء لا يتحول لأنه متحول ولكنه في حالة التحول لأنه يتحول ، كما أن الشيء

لا يتألم لأنه في حالة الألم ، ولكنه في حالة الالم لانه يتألم • ألا توافق ؟

أوطيفرون : نعم •

سقراط : ألا يكون الشيء المحبوب في حالة ما من حالات التحول أو الألم ؟

أوطيفرون : نعم •

سقراط : وما مر بنا في الامثلة السابقة صحيح هنا ، فحالة كون الشيء محبوبا يتبع فعل كونه محبوبا ، ولكن لا يتبع الفعل الحالة •

أوطيفرون : يقينا •

سقراط : وماذا تقول عن التقوى يا أوطيفرون؟ أليست التقوى بناء على تعريفك محبوبة لدى الآلهة جميعا ؟

أوطيفرون : نعم •

سقراط : ألأنها تقية أو مقدسة أم لسبب آخر ؟

أوطيفرون : لا ، بل لهذا السبب •

سقراط : انها محبوبة لأنها مقدسة وليست مقدسة لأنها محبوبة ؟

أوطيفرون : نعم •

سقراط : وما هو عزيز لدى الآلهة يكـون محبوبا لديهم ، وهو في هذه الحالة من حب الآلهة له لأنه محبوب لديهم ؟

أوطيفرون : يقينا •

سقراط : اذن فما هو عزيز لدى الآلهة ، أي أوطيفرون ، ليس مقدسا ، ولا ما هو مقدس محبوب لدى الله ، كما تقرر أنت،ولكنهما شيئان مختلفان •

أوطيفرون : ماذا تريد يا سقراط ؟

سقراط : أريد أننا قد سلمنا بأن المقـدس محبوب لدى الله لأنه مقدس ، وليس هو مقدسـا لأنه محبوب •

أوطيفرون : نعم •

سقراط : أما ما هو عزيز لدى الآلهة فهو عزيز لأنه محبوب ، وليس هو محبوبا لأنه عزيز •

أوطيفرون : حقا •

سقراط : ولكن يا صديقي أوطيفرون ، اذا كان ما هو مقدس نفس ما هو عزيز لدى الله ،

وكان محبوبا لأنه مقدس ، لكان ما هو عزيز لدى الله محبوبا لأنه عزيز لدى الله · أما اذا كان ما هو عزيز لدى الله عزيزا لأنه محبوب لديه ، لكان ما هو مقدس مقدسا لأنه محبوب لديه ، ولكنك ترى أن الامر على عكس ذلك ، وأنهما مختلفان أشد الخلاف أحدهما عن الآخر ، فأولهما من نوع يحب لأنه محبوب ، وأما الثاني فمحبوب لأنه من نوع يحب ، وهكذا يلوح لي يا أوطيفرون ، حين أسألك عن جوهر القداسة ، أنك تجيبني بالعرض فقط لا بالجوهر ، أعني عرض كونها محبوبة لدى الآلهة جميعا ، ثم انك لتأبى مع ذلك أن تشرح لي حقيقة القداسة ، ولهذا أتوسل اليك ، أن تتفضل علي ، فلا تخف كنزك عني ، وأن تنبئني مرة أخرى ما حقيقة القداسة أو التقوى ؟ هل هي عزيزة لدى الآلهة أم لا فذلك أمر لن نشتجر فيه ثم ما الفجور ؟

أوطيفرون : حقا يا سقراط لست أدري كيف أعبر عما أريد ، اذ يلوح أن براهيننا تدور ثم تفلت منا ، على نحو لا أدريه ، أيا كان الاساس الذي نقيمها عليه ·

سقراط : ألا ان ألفاظك يا أوطيفرون لشبيهة بنسج سلفي ديدالوس ، ولو كنت أنا قائلهـا أو موحيها لجاز لك أن تقول ان براهيني تفـر ولا تستقر حيث وضعت لأنني من سلالة ديدالوس ، أما والآراء آراؤك أنت فينبغي أن تلتمس سخرية أخرى ، فآراؤك بغير شك مضطربة كمـا اعترفت بنفسك •

أوطيفرون : لا يا سقراط ، فما أزال أزعم ، أنك أنت ديدالوس الـذي يحـدث في البراهـين الاضطراب ، فلست أنا ، ولا ريب ، الذي يقلقها ، ولكنك أنت الذي تضطرها أن تتحرك أو تدور • ولو كان أمرها بيدي وحدي لما أصابها اضطراب قط •

سقراط : اذن فلا بد أن أكون أعظـم مـن ديدالوس ، اذ بينما هو لم يستطع أن يحرك الا ما صنعت يداه ، تراني أحرك صنائع سواي : ولكن الجميل في الأمر هو أنني لا أود أن أفعل ذلك ، بل اني لأستغني عن حكمة ديدالوس وثروة تانتالوس ان أتيح لي أن أمسكها (أي الصنائع) وأقـوي دعائمها • ولكن دع هذا فسأحاول بنفسي أن أدلك

كيف تعلمني حقيقة التقوى ، لأني أراك كسولا • وأرجو ألا تتذمر من العمل • حدثني اذن هل العدل والتقوى شيء واحد أم التقوى جزء من العدل ؟ أليس ما هو تقي عادلا بالضرورة ؟

أوطيفرون : نعم •

سقراط : ثم أليس كل ما هو عادل تقيا ؟ أو أليس ما هو تقي عادلا كله ، أما ما هو عادل فتقي بعضه فقط لا كله ؟

أوطيفرون : لست أفهمك يا سقراط •

سقراط : ومع ذلك فأنا أعلم أنك أحكم مني بقدر ما أنت أصغر مني ، ولكنني أعود فأقول ، أي صديقي العزيز ، ان غزارة حكمتك ولدت فيك الكسل • أرجو أن تجهد نفسك ، فالحق أن ليس فهم قولي عسيرا ، وأستطيع أن أشرح لك ما أريد بمثل مما لا أريد ، فقد أنشد الشاعر «ستاسينوس» قائلا :

انك لن تروي شيئا عن زيوس ، مبدع
هذه الاشياء كلها وخالقها ، اذ حيث

يكون الخوف يكون التقديس الى جانبه

أما أنا فلست أوافق هذا الشاعر • أأنبئك في أي شيء أخالفه ؟

أوطيفرون : نعم •

سقراط : لست أرى أنه حيث يكون الخوف يكون الى جانبه التقديس ، لأنني على يقين أن كثيرا من الناس يخشى الفقر والمرض وسائر هذه الشرور ، ولكني لا أراهم يقدسون ما يخشون •

أوطيفرون : جد صحيح •

سقراط : ولكن حيث يكون التقديس يكون الخوف لأن من يحس شعور التقديس والعار من ارتكاب فعل ما ، يخاف ويخشى سوء الأحدوثة •

أوطيفرون : لا شك •

سقراط : اذن فنحن مخطئون في قولنا انه حيث يكون الخوف يكون التقديس أيضا • ويجب أن نقول انه حيث يكون التقديس يوجد الخوف كذلك • ولكنك لا ترى التقديس دائما حيث ترى الخوف ،

لأن الخوف فكرة أوسع والتقديس جزء من الخوف، كما أن الفردي جزء من العدد والعدد فكرة أوسع من الفردي • أظن أنك تدرك الآن ما أقول ؟

أوطيفرون : أدركه تمام الادراك •

سقراط : ذلك هو نوع السؤال الذي أردت أن أثيره حين سألتك هل العادل تقي دائما ، أم التقي دائما عادل • وهل من الجائز ألا تكون عدالة حيث لا تكون التقوى ، لأن العدالة فكرة أوسع ،وليست التقوى الا جزءا منها ، أأنت مخالفي في هذا ؟

أوطيفرون : لا ، أظن أنك على حق تام •

سقراط : اذن ، فاذا كانت التقوى جزءا من العدالة ، فأحسب أن واجبنا أن نبحث أي جزء هو ؟ اذا أنت تابعت البحث في الاحوال السالفة ، فسألتني مثلا ما العدد الزوجي ، وأي جزء من العدد ترى يكون الزوجي ، لما ألفيت عسرا في الجواب بأنه العدد الذي يمثل رقما له جانبان متساويان • ألست توافق ؟

أوطيفرون : نعم اني موافقك تماما •

سقراط : وعلى مثل هذا النحو ، أريد أن تنبئني أي جزء من العدالة ترى تكون التقوى أو القداسة ، لكي أستطيع أن أطلب الى ملتبس ألا يأخذني بالظلم أو يتهمني بالفجور ما دمت الآن قد تزودت منك بعلم صحيح عن طبيعة التقوى أو القداسة ونقيضها !

أوطيفرون : يلوح لي أن التقوى أو القداسة يا سقراط هي ذلك الجزء من العدالة الذي نخدم به الله ، وأما الجزء الآخر من العدالة فتخدم به صالح الناس ·

سقراط : هذا حسن يا أوطيفرون ، ولكن لا تزال عندي مسألة يسيرة أريد أن أستزيد بها علما · ما معنى « الخدمة » ؟ اذ من العسير أن تطلق لفظ الخدمة ، حين تتحدث عن الآلهة ، بنفس المعنى الذي تطلقه به حين تتحدث عن سائر الاشياء · فيقال مثلا ان الجياد بحاجة الى الخدمة ، وليس كل انسان قادرا أن يخدمها ، انما يستطيع ذلك الشخص الماهر في سياسة الجياد دون غيره ـ أليس كذلك ؟

أوطيفرون : يقينا ·

سقراط : وأنا أظن أن فن سياسة الجياد هو فن

خدمتها ؟

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : كذلك ليس كل انسان قادرا على خدمة الكلاب ، انما الكفء لذلك هو الصائد وحده ؟

أوطيفرون : صحيح ٠

سقراط : وأرى أيضا أن فن الصائد هو فن خدمة الكلاب ؟

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : كما أن فن راعي الابقار هو فن خدمتها ؟

أوطيفرون : جد صحيح ٠

سقراط : وهل على هذا النحو نفسه تكون القداسة أو التقوى هي فن خدمة الآلهة ؟ ـ أذلك ما قصدت اليه يا أوطيفرون ؟

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : وهلا يقصد دائما بالخدمة أن تكون لخير أو لنفع المخدوم ؟ فكما رأيت في حالة الجياد أنها حين وجهت اليها خدمة السائس ، أفادت

وتحسنت ، أليس كذلك ؟

أوطيفرون : صحيح •

سقراط : كما تستفيد الكلاب من فن الصائد ، والثيران من فن راعيها ، وسائر الاشياء جميعا تتجه أو توجه لخيرها لا لأذاها ؟

أوطيفرون : يقينا انها لن تتجه لأذاها •

سقراط : ولكن لخيرها ؟

أوطيفرون : بالطبع •

سقراط : وهل التقوى أو القداسة ، التي عرفناها بأنها فن خدمة الآلهة ، تنفعها أو تقومها ؟ هل تزعم أنك حين تؤدي شعيرة تصلح شأن واحد من الآلهة ؟

أوطيفرون : لا ، لا • يقينا لم يكن ذلك ما قصدت اليه •

سقراط : وأنا يا أوطيفرون لم أرفض قط أنك قصدت الى ذلك ، لقد وجهت اليك سؤالي عن طبيعة الخدمة لأنني كنت أظن أنك لم تقصد الى مثل هذا •

أوطيفرون : لقد أنصفتني يا سقراط ، ليس هذا هو نوع الخدمة التي أريد •

سقراط : جميـل ولكن ينبغـي لي أن أعـود فأسألك ما تلك الخدمة للآلهة التي تسمى بالتقوى ؟

أوطيفرون : انه يا سقراط ذلك النوع مـن الخدمة الذي يؤديه الخدمة لسادتهم ٠

سقراط : أفهم ما تريد ٠ نوع من الخدمـة للآلهة ٠

أوطيفرون : هو كذلك ٠

سقراط : والطب أيضا ضرب من الخدمة التي يقصد منها الوصول الى غرض معين ــ الى الصحة ــ أليس كذلك ؟

أوطيفرون : نعم ٠

سقراط : كذلك هنالك فن يخدم صانع السفن يقصد به الوصول الى نتيجة معينة ٠

أوطيفرون : نعم يا سقراط ، يقصد به بناء السفينة ٠

سقراط : كما أن هنالك فنا يخدم البناء ، وهو

يرمي الى تشييد الدور •

أوطيفرون : نعم •

سقراط : والآن حدثني يا صديقي العزيز عن الفن الذي يخدم الآلهة ، أي غرض يعمل ذلك الفن على أدائه ، فلا ريب في أنك بذلك عليم ، اذا كنت بين الاحياء من الرجال أكثرهم علما بالدين كما تقول •

أوطيفرون : وانما أقول الحق يا سقراط •

سقراط : حدثني اذن ، نعم حدثني ما هو العمل الجميل الذي تؤديه الآلهة بفضل خدماتنا لهم ؟

أوطيفرون : انهم يعملون يا سقراط أعمالا كثيرة وجميلة •

سقراط : وكذلك القائد يا صديقي • فانه يعمل أعمالا كثيرة وجميلة ، ولكن من اليسير أن نذكر أهم أعمال القائد ، ألست ترى أن النصر في الحرب هو أهم أعماله ؟

أوطيفرون : يقينا •

سقراط : وكذلك أعمال الزراع كثيرة وجميلة، اذا لم أكن مخطئا ، ولكن عمله الرئيسي هو انتاج الطعام من الارض ٠

أوطيفرون : هو كذلك ٠

سقراط : ومن الاشياء الكثيرة الجميلة التي يؤديها الآلهة ، أيها الرئيس الهام ؟

أوطيفرون : لقد أنبأتك فيما سلف يا سقراط أن الاحاطة بكل هذه الاشياء على وجه الدقة جد مضنية ، ولأقل لك في بساطة ان التقوى أو القداسة هي أن تعلم كيف تسر الآلهة في القول والعمل بالصلاة والضحايا ، وفي مثل هذه التقوى خلاص الأسرات والدول . كما أن دمارها وخرابها هما في العمل الفاجر الذي يغضب الآلهة ٠

سقراط : أظنك كنت تستطيع أن تجيب في عبارة أوجز بكثير من هذه ــ لو أردت ــ عن السؤال الرئيسي الذي وجهته اليك يا أوطيفرون ، ولكني أرى في وضوح أنك لا تريد أن تعلمني ، فذلك جلي ، والا فلماذا درت بالحديث اذ بلغنا بيت القصد ، فلو أنك أجبتني اذن لعلمت بحق طبيعة

التقوى ، ولما كنت باعتباري سائلا معتمدا بالضرورة على المجيب فلا بد أن أتبعه الى حيث يقودني ، فلا يسعني الا أن أعيد السؤال : ما التقي وما التقوى ؟ أتريد أن تقول انهما ضرب من علم الصلاة والتضحية ؟

أوطيفرون : نعم اني أريد ذلك •

سقراط : والتضحية هي قربا للآلهة ، والصلاة طلب منهم •

أوطيفرون : نعم يا سقراط •

سقراط : وعلى هذا الاساس اذن تكون التقوى هي علم الأخذ والعطاء ؟

أوطيفرون : انك تفهمني الآن يا سقراط فهما جيدا •

سقراط : نعم يا صديقي ، وعلة ذلك أنني تلميذ متحمس لعلمك ، فأنا ألقي بالي اليه ، وعلى ذلك فلن يفلت مني شيء مما تقول • تفضل اذن فنبئني ما طبيعة هذه الخدمة للآلهة ؟ أهي في رأيك تقدمنا اليهم بالرجاء وتقديمنا لهم العطايا ؟

أوطيفرون : نعم هذا ما أعني •

سقراط : أليست الوسيلة الصحيحة لرجائهم هي أن نطلب منهم ما نريد ٠

أوطيفرون : يقينا ٠

سقراط : والوسيلة الصحيحة للعطاء هي أن نعطيهم في المقابل ما يريدونه منا ، فلا خير في فن يعطى لأي أحد ما لا يريد ٠

أوطيفرون : جد صحيح يا سقراط ٠

سقراط : اذن فالتقوى يا أوطيفرون هي فن لدى الآلهة والناس ، يتصلون به بفريق ؟

أوطيفرون : نستطيع أن نستخدم هذا التعبير ـ ان أردت ٠

سقراط : ولكنني لست حريصا على حب شيء غير الحق ، ومع ذلك فأحب أن تدلني أي نضع تجنيه الآلهة من عطايانا ؟ فليس من شك في نفع ما يعطوننا اياه ، اذ ليس ثمة من خير لا يهبوننا اياه ٠ أما كيف نستطيع نحن أن نعطي لهم خيرا في مقابل ما أعطونا فأبعد ما يكون عن هذه الدرجة من الوضوح ٠ فاذا كانوا يعطوننا كل شيء ولا نعطيهم شيئا فتلك مبادلة لنا فيها الصفقة من دونهم ٠

أوطيفرون : وهل يخيل اليك يا سقراط أن الآلهة تجني من عطايانا نفعا ما ؟

سقراط : فان كانوا لا يجنون شيئا يا أوطيفرون ، فأي معنى لما نقدم لهم من العطايا ؟

أوطيفرون : ليس ذلك الا جزية الشرف وهو كما أسلفت لك القول يسر الآلهة ٠

سقراط : التقوى اذن تسر الآلهة ، ولكنها ليست بنافعة لهم أو عزيزة لديهم ؟

أوطيفرون : اني أرى أنه ليس ثمة ما هو أعز لدى الآلهة منها ٠

سقراط : واذن فأنت تعيد القول مرة أخرى بأن التقوى عزيزة لدى الآلهة ؟

أوطيفرون : يقينا ٠

سقراط : أوتعجب وأنت تقول هذا اذ ترى عبارتك لا تشبث بل تعمد الى الهروب ؟ أتتهمني بأني « ديداليوس » الذي يؤدي بها الى الهروب ، ولا تدرك أن ثمة فنانا آخر أعظم جدا في فنه من ديدالوس ؟ فهو يجعلها تدور في دائرة ، وذلك الفنان هو أنت ٠ لأن البحث كما ترى يدور الى حيث

بدأ ، ألم نقل ان المقدس أو التقي ليس هو بنفسه ما تحبه الآلهة ؟ أنسيت ؟

أوطيفرون : أذكر جيدا ٠

سقراط : ثم ألا تقول الآن أن ما تحبه الآلهة مقدس ، ثم أليس ذلك نفسه ما هو عزيز لديهم ؟ هل ترى ؟

أوطيفرون : صحيح ٠

سقراط : اذا قد أخطأنا فيما قررناه سالفا ، والا فان كنا قد أصبنا فنحن مخطئون الآن ٠

أوطيفرون : أحد الاثنين صحيح بغير شك ٠

سقراط : فاذن فلنبدأ من جديد ونتساءل : ما التقوى ؟ ذلك بحث لن أمل قط من متابعته ما استطعت الى ذلك سبيلا ٠ وأتوسل اليك ألا تهزأ مني بل أن تشحذ ذهنك وتنبئني بالحقيقة لأنه ان كان بين الناس من يعلم فهو أنت ، وعلى ذلك فلا بد أن أحتجزك مثل « بروثيوس » حتى تخبرني ،فلست أشك أنك لو لم تكن تعلم علم اليقين طبيعة التقوى والفجور لما اتهمت قط أباك الشيخ نيابة عن العبد بتهمة القتل ٠ انك لو لم تكن تعلم ذلك لما استهدفت

لمثل هذا الخطر ؟ أعني ارتكاب الخطأ على مرأى من الآلهة ولاحترمت آراء الناس احتراما عظيما • لذلك فأنا على يقين أنك عليم بطبيعة التقـوى والفجور • أبد علمك اذن يا صديقي أوطيفرون ولا تخفه •

أوطيفرون : في وقت آخر يا سقراط ، لأنني عجلان ولا بد أن أذهب الآن •

سقراط : واأسفاه يا رفيقي • وهل تخلفني في يأس ؟ لقد كنت أؤمل أنك ستعلمني طبيعة التقوى والفجور ، وعندئذ أستطيع أن أبرىء نفسي من مليتس ومن دعواه • كنت سأقول له : انني استنرت بأوطيفرون ونبذت بدعي وتأملاتي الطائشة التي انغمست فيها بسبب الجهل ، وانني أوشك الآن أن أحيا حياة أفضل •

دفاع سقراط أثناء محاكمته :

لا يمكننا أن نجزم بأن محاورة الدفاع التـي كتبها أفلاطون صحيحة من الناحيـة التاريخية ، كوننا لا نعلم اذا كان سقراط بالفعل هو الذي قال تلك الكلمات أمام قضاته ، ولكن على الأرجح أن

أفلاطون شاء أن يدخل معلمه وأستاذه سقراط التاريخ من بابه الواسع ليكون نبراسا تقتدي به الأجيال القادمة ، فصوره بدقة بالغة ، وجمال رائع ، حتى ليحس المطالع شخصية سقراط في كل فقرة من فقرات الدفاع ·

فهذا الدفاع السقراطي الرائع الدقيق الذي جسد ما كان يصطخب في أعماق سقراط من تفاعلات عقلانية ، يصور لنا التحدي للقضاة ، والسخرية ، والاستخفاف بالموت ، والاستعداد الكامل لتقبل الحكم حرصا منه على عدم خرق القوانين والانظمة المرعية ، ومن الملاحظ أن أفلاطون الذي كان حاضرا محاكمة معلمه سقراط قد أورد في الدفاع أكثر العبارات التي استخدمها سقراط ، ولكنه صاغها بأسلوبه الرائع ، ورسم شخصية سقراط كما عرفها بغير تحوير أو تحريف·

وفي ضوء الواقع والحقيقة نستطيع أن نقسم الدفاع الى ثلاثة أقسام :

الأول : الاتهام وانكار التهمة ·

ثانيا : خطاب موجز يطلب فيه تخفيف العقوبة·

ثالثا : عتاب وتقريع لأعضاء المحكمة ٠

ويبدأ سقراط دفاعه بطلب المعذرة من القضاة كونه يستعمل الألفاظ العامية التي لا زخرف فيها ولا تنميق ، كونه يمج البلاغة وصياغة التعابير ، ويعشق الحق والصراحة ، لذلك لن يستر شخصيته أو يتوارى وراء الكلمات المنمقة ، والخداع ، والمراوغة ٠٠ ثم يبدأ دفاعه التاريخي فيجعل من أولئك الذين يوجهون اليه الاتهام طائفتين : أولاهما متهم لا اسم له ـ أعني الرأي العام ، فقد سمع جميعا خلال السنوات الاخيرة أنه يفسد الشباب بتعاليمه ، كما شهدوا كيف مثله أرستوفان في رواية « السحاب » تمثيلا شائنا ٠ وأما الطائفة الثانية من المتهمين فرجال نابهون أرادوا باتهامهم اياه أن يعبروا عما يختلج في صدور سائر الناس ٠٠٠ وأما التهم التي وجهها الفريقان فيمكن تلخيصها فيما يلي :

يقول الفريق الأول : « ان سقراط فاعل للشر ، وهو رجل طلعه يبحث فيما تحت الارض وما فوق السماء ، ويلبس الباطل ثوب الحق ، ثم يعلم هذا كله للناس » ٠ وأما الفريق الثاني فيقول :

« ان سقراط فاعل للشر ويفسد الشباب ، وهو لا يعترف بالآلهة التي اعترفت بها الدولة،ويستبدل بها معبودات جديدة » ويظهر أن هـذه العبـارة الأخيرة كانت نص الدعوة التي توجه بها المتهمون الى القضاة ٠

ويبدأ سقراط في الاجابـة عـن هذه التهـم بتوضيح بعض الجوانب الغامضة ، فقد فـرض الشعراء الهازلون وظن غمار الشعب أنه يذهب في الرأي مذهب الفلاسفـة الطبيعيين والسفسطائيين ولكن ذلك خطأ كله ، فهو مع احترامـه لكلتـا الطائفتين احتراما أعلنه صراحة أمام المحكمة (مع أنه في سائر المحاورات يسخر منهما) الا أنه ليس واحدا من هؤلاء ولا أولئك ، فهو من ناحية لا يدري شيئا عن الفلسفة الطبيعية ، لا احتقارا لأبحاثها ، ولكن الواقع أنه يجهلها فبدهي أنه لم يقل كلمة فيها ، ومن ناحية أخرى لم يكن من السفسطائيين لأنه لم يؤجر على تعليمه ، وذلك لأنه في الحقيقة لم يعلم شيئا حتى يعلمه ، وهنا يمتـدح أحـد السفسطائيين (افينوس) لأنه يعلم الفضيلة بأجر معقول فلا يتقاضى أكثر من خمسة دراهم ، وفي

ذلك ترى سخرية سقراط التي لم ينسها حتى وهو في موقف المحاكمة وأمام جمع غفير من السوقة ·

ويستطرد سقراط في شرح السبب الذي دعا الناس أن يقذفوه بهذه التهمة المرذولة ، فيقول ان علة ذلك هي رسالته التي أخذ على نفسه أن يؤديها على أكمل وجوه الأداء ، فلقد ذهب « شريفون » الى دلفي وسأل الراعية ان كان بين الناس من هو أحكم من سقراط فكان جوابها أن ليس فيهم من ترجح حكمته على حكمة هذا الرجل، فليت شعري ماذا تريد الراعية بقولها : كيف تعلن الراعية أن الرجل الذي لا يدري شيئا والذي يدري تمام الدراية أنه لا يدري شيئا هو أحكم الناس ؟ فكر سقراط فيما يمكن أن يعنيه جواب الراعية فصمم أن يقيم البرهان على خطئه بأن يلتمس في الناس من هو أحكم منه فيبطل بذلك قول الراعية بطلانا حاسما ، فقصد أول ما قصد الى الساسة ثم الى الشعراء ثم الى أرباب الصناعة ، ولكن لشد ما أدهشه أن يجد هؤلاء جميعا لا يعلمون شيئا ، أو لا يكادون يعلمون شيئا أكثر مما يعلم هو ، فان امتازوا بعلمهم أحيانا أذهب الغرور حسنة امتيازهم · انه لا يعلم شيئا ولكنه يعلم عن نفسه

ذلك الجهل ، أما هم فان علموا فلا يعلمون الا أقل العلم وأضأله ومع ذلك يتوهمون أنهم أحاطوا كل شيء ، لهذا كان حقيقيا بسقراط أن ينفق حياته كلها يؤدي رسالته ، وهي أن يكشف عن حقيقة ما يزعم الناس لأنفسهم من حكمة ، وهذه المحاولة قد استنفذت كل ما وسعه من جهد حتى اضطر اضطرارا ألا ينغمس في أمور الدولة العامة بل أن يهمل شؤون حياته الخاصة نفسها ، ولقد حلا لأثرياء الشبان أن يقلدوه ، فأخذوا يزجون فراغهم الطويل في امتحان أدعياء الحكمة واختبارهم ، مما كان يدعو الى العجب حقا ، فنشأت من أجل ذلك عداوة مرة في نفوس العلماء لسقراط اذ صور لهم ظنهم أنه يحرض هؤلاء الشبان ويدفعهم الى ما يصنعون دفعا ، فأرادوا أن يثأروا لأنفسهم فأطلقوا عليه هذا الاسم الخبيث ، أي مفسد الشباب ، ثم زادوا في النكاية فأخذوا يوهمون الناس أنه القائل بالآراء الطبيعية القديمة ، وأنه مادي ملحد وأنه سفسطائي المذهب ، وليس هذا الاتهام ببعيد عما يرمى به كل صاحب عقدة ورأي وفكر عقلاني عرفاني مر في طريقه الحياتي في أجواء عالم الكون والفساد ، واستحم في بحار الحقيقة •

أما التهمة الثانية ، فتنطلق من السؤال الذي يلقى على « مليتس » اذا كنت أنا المفسد فمن ذا يصلح أبناء الوطن ؟ فيرد « مليتس » بأن كل الناس مصلحون ، ولكن أي قول أكثر تناقضا من هـذه العبارة ، فهل يعقل أن يسيء سقراط الى أبنـاء الوطن رغم أنه يعيش بين ظهرانيهم ؟ ولو فرضنا جدلا أن في قوله هذا اساءة فهي غير متعمدة ولا مقصودة ، وان كانـت كذلك فمـا كـان أحرى « مليتس » أن يرشده الى طريق الهدى بـدل أن يسارع فيقدمه الى المحاكمة •

ولكن متهمي سقراط لم يقتصروا على اتهامه بإفساد الشباب ، بل زعموا أنه يحث الناس على أن يكفروا بآلهة المدينة وأن يعبـدوا آلهة جديـدة ابتدعها هو ابتداعا ، بل يذهبون الى أنه أنكـر الآلهة انكارا تاما ، وحتى الشمس والقمر ظـن فيهما أنهما من صخور وتراب ، فيندهش لذلـك سقراط ويبين لقضاته أن ذلك خلط واضـح بين آرائه وبين ما كان يقوله « أناكسجوراس » من قبله ، فلا يمكن أن يكون الشعب الآثيني من الجهالة بحيث تجوز عليه هذه المغالطة فينسب الى سقراط مـا قاله سواه •

ويختم سقراط استجوابه لمليتس ، ويوجه عنايته الى التهمة الأساسية • فقد يسأل سائل : لماذا يصر سقراط على أداء رسالته اذا كانت تلك الرسالة تؤدي به الى الموت ؟ فيجيب سقراط بأن ذلك واجب حتم عليه ، فما ينبغي أن يتخلى عن مكانه الذي اختاره له الله ، كما لم يجز لنفسه أثناء الحروب أن يزول عن موقفه الذي اختاره له القواد ، هذا فضلا عن أنه لم يبلغ من الحكمة مبلغا يمكنه من العلم ان كان الموت خيرا أم شرا ، في حين أن تركه لواجبه شر محقق ، فكيف يقدم على شر لا شك فيه خلاصا من الموت الذي لا يدري ان كان خيرا أم شرا • كلا ! ان ذلك لا يجوز ، فلن ينثني عن أداء واجبه ، وسيؤثر لنفسه طاعة الله على طاعة الانسان ، وسيظل يعلم الناس جميعا في مختلف أعمارهم وجوب الفضيلة وضرورة الاصلاح ، فان أعرضوا عنه وأبوا أن يعيروه آذانا مصغية فسيعمد الى تأنيبهم ولومهم • ذلك هو افساده للشباب الذي لن يتردد في فعله صدوعا بأمر الله ، وان تهدده في هذه السبيل ألف موت لا موت واحد •

ان سقراط حين يرغب الى المحكمة أن تخلصه من عقوبة الموت لا يفعل ذلك من أجل نفسه ولكن من

أجل قومه ، لأنه مرشدهم الذي أوفدته السماء لتقويم اعوجاجهم ، ومن يدري ؟ لعلهم ان أماتوه لا يوفقون الى خلف له يقوم لهم بما كان يقوم به ، وهنا قد يتصدى أحد المعترضين زاعما ان كان سقراط بحق يهدف الى صالح قومه فلماذا لم يحاول أبدا أن يساهم في الشؤون العامة بنصيب ؟ فيجيب سقراط بأنه ان فعل ذلك وحارب من أجل الحق لما قدر له أن يمتد أجله فيفعل ما فعل من خير • هذا الى أنه قد خاطر فعلا بحياته مرتين بأن اشترك في شؤون الدولة من أجل العدالة : الأولى في محاكمة القواد ، والثانية في مقاومة استبداد حكومة الطغاة الثلاثين •

ولكنه ان لم يقم بقسط وافر من شؤون الدولة فقد أنفق أيامه في تعليم مواطنيه تعليما لم يؤجر عليه • تلك كانت رسالته فسواء انقلب تلاميذه أخيارا أم أشرارا فليس من العدل في شيء أن يتهم بجريرتهم ، لأنه لم يعدهم قط بأن يعلمهم شيئا فكان لهم أن يقبلوا عليه ان شاءوا وأن ينفضوا من حوله ان أرادوا ، ولكنهم أرادوا لأنفسهم أن يلتفوا حوله لأنهم أحسوا لذة عظيمة في الاستماع الى أدعياء الحكمة يمتحنون فيفتضح أمرهم • فلو

كان سقراط قد أفسد هؤلاء الشبان لقضى الواجب على ذويهم من الشيوخ ـ ان لم يكن واجبهم هم ـ أن يتقدموا الى المحكمة بالشهادة ضده ، وهنا يقول سقراط في شيء من التحدي ان الفرصة لا تزال سانحة لكائن من كان منهم أن يتقدم الى القضاة بشهادته . ولكن العجب أن آباء أولئك الشبان وأقرباءهم جاءوا الى المحكمة ليبرئوا ساحة سقراط من تهمة الافساد • واذن فهؤلاء جميعا ألسنة ناطقة بأن سقراط انما يقول الحق ، واذن مليتس مفتر كذاب •

ذلك كل ما أراد أن يقوله سقراط تقريبا ، وهو بعد هذا الخطاب يرفض أن يطلب رحمة القضاة ليطلقوا سراحه ، كما يرفض أن يأتي بأطفاله باكين ليؤثروا في قلوب القضاة ببكائهم ، فتلك كانت عادة الآثينيين اذا حكم على أحدهم ، بل ان سقراط ليتهم القضاة أنفسهم أنهم لم يكونوا يتعففون عن مثل هذا في ظرف كظرفه ذاك ، ولكنه يقرر أنه على ثقة بأن القضاة لن يغضبوا ان لم يلجأ سقراط الى ما تواضع الآثينيون أن يلجأوا اليه فرارا من العقاب ، لأنه على يقين أن ذلك السلوك مجلبة للعار لأثينا بأسرها ، ويضيف سقراط الى هذا

أن القضاة قد أقسموا ألايتها ونوافي تطبيق العدالة، فكيف اذن يبيح لنفسه أن يسترحمهم لكي يحملهم على الحنث في أيمانهم ، انه لو فعل لعد ذلك فجورا منه في الوقت الذي يقف متهما بالفجور ٠

وصدر الحكم بادانته كما توقع ، فترى سقراط بعد هذه الادانة لا يرق ولا يضعف ولا يلين ، بل انه على النقيض ليسمو ويرتفع شامخا الى العلاء بكبرياء وكرامة ٠ ان « أنيتس » قد اقترح أن تنزل بالجاني عقوبة الاعدام ، فماذا يقترح سقراط من جانبه ؟ ويجيب سقراط بأنه قد كان محسنا للشعب الآثيني ، فأنفق حياته كلها في تقديم الخير له ، ولذا فهو يرى نفسه جديرا على الأقل بمثل ما يجزى به الظافرون في الالعاب الأولمبية ، أعني أن يعيش على حساب الدولة ، فليس من الحكمة أن يقترح لنفسه عقوبة أخرى ، لأنه لا يدري ان كان الموت الذي اقترحه « أنيتس » خيرا أم شرا ، وماذا عساه يقترح ؟ أيقترح السجن أو النفي ، وكلاهما شر محقق ، نعم قد لا تكون خسارة المال شرا ، ولو كان يملك من المال شيئا لاقترح أن يقضى عليه بغرامة مالية ، وهنا يتعهد أصدقاؤه أن يدفعوا له الغرم ان قضي به ٠

يقول سقراط لقضاته بعد أن أخبروا فيه حكم الاعدام ، انه قد اكتهل ، وان الأثينيين لن يفيدوا شيئا حين يسلبوه السنوات القلائل الباقية له من حياته ، ولكنهم سيجلبون على أنفسهم العار بقتله ، وقد كان يستطيع أن يلجأ الى الفرار من أثينا ، ولكن فيم الفرار وهو لا يرجو اطالة الحياة ؟ بل انه ليؤثر أن يموت كما يشتهي ، فذلك خير من أن يعيش كما يريد له الناس أن يعيش ، نعم انه قضى عليه بالموت ، ولكن هذا القضاء بغير شك دنس قضاته بخطيئة الزيغ والفجور ، وانهم في ذلك لأفدح منه مصابا ، لأن الفجور أسرع لحاقا بصاحبه من الموت . فان كان هو سيلقى عقوبته بعد حين ، فقد لقي متهموه عقابهم بالفعل .

أما وهو الآن على وشك الموت ، فانه يتنبأ لهم بنبوءة ، انهم يحكمون عليه بالموت ليتخلصوا ممن ينغص عليهم العيش ، ولكن موته سيكون نواة تنتج عددا وفيرا من الاتباع الذين قد يكونون في محاسبتهم أشد منه عنفا وقسوة ، لأنهم أصغر منه سنا ، وأكثر جرأة .

وما دامت أمامه فسحة من الوقت ، فانه يود أن

يقول كلمة قصيرة لهؤلاء الذين حاولوا أن يبرئوه، فهو ينبئهم أن شارته الالهيـــة لم تعترضه قط في دفاعه ، ولعل معنى ذلك أن الموت الذي يقبل عليه خير لا شر فيه ، وذلك لأن الموت اما أن يكون نوما طويلا ، وبذلك يكون أحلى ضروب النعاس ، واما أن يكون سياحة الى العالم الآخر حيث تحتشد أرواح الموتى في صعيد واحد وعندئذ تسنح له الفرصة الجميلة بأن يلتقي بفحول الابطال الذين تولـوا قبله ، وما يحبب في تلك الحياة أنها خالدة . فلن يكون ثمة موت يجزع منه الناس فيكتمون آراءهم في نفوسهم ٠

انه يستحيل أن يصيب الرجل الطيب شر لا في حياته ولا بعد مماته ، ولقد رضيت الآلهة لسقراط أن يرحل ، فهو اذن يعفو عن قضاته لأنهم لم يؤذوه بقضائهم فيه ، بل هم على عكس ذلك ساقوه الى الخير ، وان يكن خيرا لم يقصدوا اليه قط ٠

ويعقب سقراط على هذا القول بطلب أخير : فهو يرجو الناس أن يرهقوا أبناءه من بعده ، كما أرهقهم هو ، وذلك ان بدا منهم أنهم يؤثرون المال

على الفضيلة ، أو اعتقدوا في أنفسهم العلم وهم جاهلون ٠

الدفاع السقراطي :

لست أدري أيها الأثينيون كيف أثر متهمي في نفوسكم ، أما أنا فقد أحسست لكلماتهم الخلابة أثرا قويا أنسيت معه نفسي ، وانهم لم يقولوا من الحق شيئا ، ولشد ما دهشت اذ ساقوا في غمر باطلهم نذيرا لكم أن تكونوا على حذر ، فلا تخدعكم قوة فصاحتي ، اني اذا نبست ببنت شفة نهضت لكم دليلا على عي لساني وافتضح أمرهم ، وانهم بذلك عالمون ، ولكنهم يمارون ولا يخجلون ، أم تراهم يطلقون الفصاحة على قوة الحق ؟ اذن لأشهدت أني مصقع بليغ ٠٠ ألاما أبعد الفرق بيني وبينهم ! فهم كما أنبأتكم لم ينطقوا كلمة صدق ، أما أنا فخذوا الحق مني صراحا ، ولن أصوغها عبارة خطابية منمقة كما فعلوا ، لا والله بل سأسوق الحديث والأدلة اليكم عفو ساعتها ، لأني على يقين من عدالة قضيتي ، فلن أقف يوما بينكم أيها الأثينيون موقف الخطيب الضبياني ما دمت حيا ، فلا يرجن الآن أحد مني خطابا ، ولعلي أظفر

منكم بهذا الفضل : اذا دافعت عن نفسي بأسلوبي المعهود ، فجاءت في دفاعي كلمات قلتها من قبل ، وسمعها بعضكم في الطريق أو عند موائد الصيارفة أو في أي مكان آخر ، فلا تدهشوا ولا تقاطعوا الحديث ، لأنني أقف ـ وقد نيفت على السبعين عاما ـ للمرة الأولى في ساحة القانون ، فلم آلف لغة هذا المكان ، فانظروا الي نظركم الى الغريب تلتمس له المعذرة لو جرى لسانه بلغة قومه ولهجة وطنه ، وما أحسبني بذلك أطلب شططا ، فدعكم من عبارتي التي قد تكون حسنة وقد لا تكون ، وانظروا في صدق العبارة وحده ، واذا حكم منكم قاض فليحكم بالعدل ، واذا نطق متكلم فلينطق بالحق .

ولأبدأ أولا برد التهم القديمة والطائفة الأولى من المدعين ، ثم استطرد الى دعوى الفريق الثاني ، فلقد أتهمني من قبل نفر كثير ، ولبثت دعواهم الباطلة تتردد أعواما طوالا ، واني لأخشاهم أكثر من هذا الرجل (أنيتس) وعصبته ، وان كيدهم لعظيم ، ولكن أولئك الذين نهضوا اذ كنتم أطفالا فملكوا ألبابكم بأباطيلهم لأشد من هؤلاء خطرا ، فهم يحدثونكم عمن يسمى سقراط أنه حكيم يسبح

بفكره في السماء ، ثم يهوي به الى الغبراء ، وأنه يخلع على الباطل رداء الحق ، أولئك هم من أخشى من الاعداء ، فقد أذاعوا في الناس هذا الحديث ، وما أسرع ما يظن الدهماء أن هذا الضرب من المفكرين كافر بالآلهة ، كثيرون هم أولئك المدعون ، ودعواهم قديمة العهد ، نشروها حين كنتم في سن الطفولة أو الشباب ألين انطباعا ، ولم يكادوا ينطقون بالدعوى حتى انطلقت تحمل عني في ذيلها السوء دون أن تجد لها مفندا ، وأهول من ذلك كله أن لبثت أسماؤهم مجهولة لا أعلمها لولا ذلك الشاعر الهازل الذي ساقته الظروف ، وانه لمن العسير أن أتحدث الى أشخاص هؤلاء الهجائين الذين نفذوا الى نفوسكم بما يحملون من ضغينة وحقد ، صدر فيها بعضهم عن عقيدة ، ثم ألقوا بذورها في قلوب الآخرين ، فلا أستطيع أن أدعوهم الى هذا المكان لأستجيبهم ، فأنا ان دافعت الآن فانما أدافع أشباحا، وأستجيب حيث لا مجيب ، واني لأرجو أن تقبلوا ما فرضته لكم من قبل بأن الأعداء صنفان : فطائفة حديثة العهد وأخرى قديمته ، وأحسبكم ترون صواب رأيي في أن أبدأ بالرد على هذه الطائفة الأخيرة ، فدعواها أقدم عهدا وأكثر ترددا ٠

وبعد فهاكم دفاعي ، ولعلي أستطيع في هـذه البرهة القصيرة التي تفضلتم بها على أن أمحـو شائعة السوء التي قرت عني في أذهانكم طوال هذا الزمن ، وعسى أن أصيب توفيقا ان كان في التوفيق خير لي ولكم ، اذ كان في الارجح ينفعني في قضيتي، فأنا عليم أني مقدم على أمر عسير ، واني لأقدر مهمتي حق قدرها ، فليقض الله بما يريد ، وهأنذا أبدأ دفاعي طوعا للقانون ٠

واستهل الحديث بهذا السؤال : أي ذنب جنيت حتى حامت حولي الشبهـات ، فاجترأ مليتس أن يرفع أمري للقضاء ؟ ماذا يقول عني دعاة السوء ؟ انهم بمثابة المدعين وهاكم خلاصة ما يدعون : قد أساء سقراط صنعا ، وهو طلعة يصعد البصر الى السماء وما تحتوي ، ثم ينفذ به تحت أطباق الثرى، وهو يلبس الباطل ثوب الحق ، ثم انه يبث تعاليمه هذه في الناس ، تلك هي جريرتي ، وقد شهدتم بأنفسكم في ملهاة أرستوفان كيف اصطنع شخصا أسماه سقراط جعله يجول قائلا انه يستطيع أن يسير في الهواء ، وأخذ يلغو في موضوعات لا أزعم أني أعرف عنها كثيرا ولا قليلا ـ لست أقصد بهذا أن أسيء الى أحد من طلاب الفلسفة الطبيعية ـ

فأشد ما يسؤوني أن يتهمني مليتس بمثل هـذا الاتهام الخطير • أيها الأثينيون ! الحق الصراح أني لا أتصل بتلك الدراسة الطبيعية بسبب مـن الأسباب ، ويشهد بصدق قولي كثير من الحضور ، فاليهم أحتكم • انطقوا اذن يا من سمعتم حديثي وأنبئوا عني جيرانكم ، هل تحدثت في مثـل هذه الأبحاث كثيرا أو قليلا ؟ أنصتوا الى جوابهم لتقطعوا في سائر الاتهام بصدقي مما يقررون في هذا الجزء •

أما القول بأني معلم أتقاضى عن التعليم أجرا فباطل ليس فيه من الحق أكثر مما في سابقه ، على أنني أمجد المعلم المأجور ان كان معلما قديرا على تعليـم البشر ، فهـؤلاء جورجياس الليـونتي ، وبروديكوس الكيوسي ، وهبياس الأليزي ، يطوفون بالمدن يحملون الشباب على ترك بني وطنهم الذين يعلمونهم ابتغاء وجـه الله ليسعـوا اليهـم ، فلا يؤجرونهم وكفى ، بل يحمدون لهم ذلـك الفضل العظيم ، ولقد أتاني نبأ فيلسوف من بارا يقيم في أثينا ، حدثني عنه رجـل صادفتـه ، قـد بـذل للسوفسطائيين مالا طائلا ، هو كالياس بن هيونيكوس • ولما أنبأني أن له ابنين سألته : لو كان ابناك يا لكلياس جوادين أو بقرتين لما شق عليك أن تجد لهما مدربا ،

فما أهون أن تستخدم مـدرب الخيول أو فلاحـا يقومهما ويبلغ بهما حد الكمال في حدود ما يعدانه فضلا ونبوغا ، ولكنهما انسانان من البشر ، فمن ذا فكرت أن يكون لهما مؤدبا ؟ أثمة من يـدرك فضيلة الانسان وسياسة البشر ، حدثني فلا بد أن تكون قد تدبرت الامر ما دمت والدا • فأجاب : نعم وجدت • فسألته : من هو ذا وأين موطنه وكم يؤجر ، فأجاب : هو أفينس الباري وأجره خمسة دراهم • فقلت في نفسي : أنعم بك يا أفينس ان كنت تملك هذه الحكمة حقا ، وتعلمها بمثل هـذا الأجر الضئيل ، فلو كانت لدي لزهيت وأخذنـي الغرور ، ولكني بحق لا أعلم من تلك الحكمـة شيئا •

أيها الأثينيون ! رب سائل منكم يقول : وكيف شاعت عنك تلك التهمة يا سقراط ان لم تكن قد أتيت أمرا ادا ، فلو كنت كسائر الناس لما ذاع لك صوت ولا دار عنك حديث • أنبئنا بعلة هـذا اذ يؤلمنا أن نسارع بالحكم في قضيتك ، واني لأحسب هذا تحديا رقيقا ، وسأحاول أن أوضح لكم لـم دعيت بالحكيم ، ومن أين جاءتني الأحدوثة السيئة، فأرجو أن تنصتوا لقولي • ولو أن بعضكم سيظن

بي الهزل ، ولكني أعترف أنني لن أقول الا الحق خالصا • أيها الأثينيون ! ان لدي ضربا معينا من ضروب الحكمة كان مصدر ما شاع من أمري ، فان سألتموني عن هذه الحكمة ما هي ؟ أجبت أنها في مقدور البشر ، والى هذا الحد فأنا حكيم •

أما أولئك الذين كنت أتحدث عنهم فحكمتهم معجزة فوق مستوى البشر ، لا أستطيع أن أصفها لأنني لا أملكها ، ومن ظن أنها لدي قد ظن باطلا ، وكان أشد ما يكون بعدا عن حقيقتي • أيها الأثينيون ! أرجو ألا تقاطعوني ولو بالغت في القول فلست قائل هذا الذي أرويه لكم ، ولكني سأنيب عني شاهدا جديرا بالثقة ، ليحدثكم عن حكمتي ـ فسينبئكم هل أملك من الحكمة شيئا ؟ وان كنت أملك فما نوعها ـ وأعني بذلك الشاهد اله دلفي • انكم ولا ريب تعرفون (شرينون) فهو صديقي منذ عهد الصبا ، وهو صديقكم مذ ظاهركم على نفي من نفيتم ثم عاد أدراجه معكم • كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور في كل ما يعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفي وسأل الراعية في جرأة لتنبئه ـ وأعود فأرجو ألا تقاطعوني ـ سأل الراعية لتنبئه ان كان هناك من هو أحكم مني ، فأجابت البنية أن ليس بين

الرجال من يفضلني بحكمته • لقد مات شريفون ، ولكن أخاه ، وهو في المحكمة بيننا ، يؤيد صدق ما أروي •

وفيم أسوق اليكم هذا الخبر ؟ ذلك لأنني أريد أن أتقصى لكم علة ما ذاع عني من سوء الذكر ، لما أتاني جواب الراعية ، قلت في نفسي : ماذا يعني الاله بهذا ؟ انه لغز لم أفهم له معنى ، أنا عليم أن ليس لدي من الحكمة كثير ولا قليل ، فماذا عساه يقصد بقوله انني أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب ، لأن الكذب لا يستقيم مع طبيعته • ففكرت وأمعنت في التفكير ، حتى انتهيت آخر الأمر الى طريقة أحقق بها القول ، اعتزمت أن أبحث عمن يكون أحكم مني ، فان صادفته ، أخذت سمتي نحو الاله لأرد عليه ما زعم ، فأقول له : هاك رجلا أكبر مني حكمة ، وقد زعمت أني أحكم الناس •

لهذا قصدت الى رجل من الساسة ـ ولا حاجة الى ذكر اسمه ـ فقد عرف بحكمته ، وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الآتية : لم أكد أبدأ معه الحديث حتى قرت في نفسي عقيدة بأنه لم يكن

حكيما حقا ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه في حكمته، وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين ، فحاولت أن أقنعه بأنه وان يكن قد ظن في نفسه الحكمة الا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فأدى به ذلك الى الغضب مني ، وشاطره في غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلا في نفسي : اني وان كنت أعلم أن كلينا لا يدري شيئا عن الخير والجمال • فانني أفضل منه حالا ، لأنه يدعي العلم وهو لا يعلم شيئا • وأما أنا فلا أدري ولا أزعم أنني أدري ــ ولعلي بهذا أفضله قليلا • ثم قصدت الى آخر ، وكان أعرض من سابقه دعوى في الفلسفة، فانتهيت معه الى النتيجة نفسها ، وعاداني هو الآخر ، وأيده في موقفه عدد كبير •

أخذت ألتمس الناس رجلا فرجلا وأنا عالم بما أثيره في الناس من غضب كنت آسف له وأخشاه ، ولكنها ضرورة لم يكن عن المضي فيها محيص • انها كلمة الله ، ويجب أن أحلها من اعتباري المكان الأسمى ، فقلت لنفسي : لا بد أن أحاور أدعياء العلم جميعا لعلي أفهم ما قصدت اليه الراعية • وأقسم لكم أيها الأثينيون أغلظ القسم ــ فواجبي

أن أقول الحق ـ انني قد انتهيت من البحث الى ما رويت ، اذ وجدت أن أشهر الناس أكثرهم غباء ، وقد صادفت فيمن هم دون هؤلاء مقاما رجالا بلغوا من الحكمة ما لم يبلغه هؤلاء . وسأقص عليكم حديث تجوالي وما عانيت خلاله لتحقيق ما قالته الراعية . تركت رجال السياسة وقصدت الى الشعراء ، سواء في ذلك شعراء المأساة أو الأغاني الحماسية أو ما شئتم من صنوف الشعر ، وقلت في نفسي : ان الامر لا ريب مكشوف لدى الشعراء فسأجدني بازائهم أشد جهلا . ثم جمعت طائفة مختارة من أروع ما سطرت أقلامهم ، وحملتها اليهم أستفسرهم اياها لعلي أفيد عندهم شيئا . أفأنتم مصدقون ما أقول ؟ واخجلتاه ! أكاد أستحي من القول لولا أني مضطر اليه ، فليس بينكم من لا يستطيع أن يقول في شعرهم أكثر مما قالوا هم وهم ناظموه ، عندئذ أدركت على الفور أن الشعراء لا يصدرون في الشعر عن حكمه ، ولكنه ضرب من النبوغ والالهام . انهم كالقديسين أو المتنبئين الذين ينطلقون بالآيات الرائعات وهم لا يفقهون معناها . هكذا رأيت الشعراء ، ورأيت فوق ذلك أنهم يعتقدون في أنفسهم الحكمة فيما لا يملكون

فيه من الحكمة شيئا استنادا الى شاعريتهم القوية •
فخلفت الشعراء وقد علمت أني أرفع منهم مقاما ،
فقد فضلني عليهم ما فضلني على رجال السياسة •

وأخيرا قصدت الى الصناع ، وكنت أظنني جاهلا بما يتصل بالصناعة من علم ، وكنت أحسب أن لدى هؤلاء الصناع مجموعة طريفة من المعارف ، وقد ألفيتني مصيبا فيما ظننت ، اذ كانوا يعلمون كثيرا مما كنت أجهله ، فكانوا في ذلك أحكم مني بلا ريب• ولكني رأيت حتى مهرة الصناع قد تردوا فيما تردى به الشعراء من خطأ ، فتوهموا أنهم ما داموا أكفاء في صناعتهم فلا بد أن يكونوا ملمين بكل ضروب المعرفة السامية ، فذهبت سيئة الغرور بحسنة الحكمة • لهذا سألت نفسي بالنيابة عن الراعية : أكنت أحب أن أظل كما أنا ، لا أملك ما يملكون من علم ، ولا أكبوا فيما كبوا فيه من خطأ ، أم كنت أحب أن أكون شبيههم في العلم والجهل على السواء ؟ فأجبت نفسي ، وأجبت الراعية : انني خير منهم حالا •

وهذا الذي انتهيت اليه قد حرك العداوة في قلوب نفر من أشد الناس سوءا وخطرا ، كما نسج

حولي طائفة من الدعاوى الباطلة • ولقـد جرى الناس على تسميتي بالحكيم اذ خيل اليهم أنني ما فتئت أحمل الحكمة التي كانت تعوزهم • ولكـن الله ـ أيها الأثينيون ـ هو الحكيم الأوحد ، ولعل الله أراد بجوابه أن الحكمة في البشر ضئيلـة أو معدومة • انه لم يتحدث قصدا عن سقراط ، انما ضرب باسمي مثلا ، كأنما أراد أن يقول ان مـن يدرك كما أدرك سقراط أن حكمته في حقيقة الامر لا تساوي شيئا ، يكون أحكم الناس • فأنا كمـا ترونني أسير وفقا لما يرسمه لي الله ، أفتش عن الحكمة في كل من يدعيها ، لا أبالي أكان من أبناء الوطن أو غريبا ، فان لم أجده كما أدعي ، صارحته بجهله كما أمرتني الراعية • ولقد انصرفت الى هذا الواجب انصرافا لم يبق لي معه من الوقت ما أبذله فيما يشغل بال العامة ، أو أنفقه في شؤوني الخاصة ، وهكذا كرست حياتي لله فعشـت فقيرا معدما •

أما الشبان الأثرياء الذين لا تضنيهم شواغـل الحياة كثيرا قد التفوا حولي ، فهم قد جاءوا يسعون من تلقاء أنفسهم ليشهدوا امتحان الأدعياء ،وكثيرا ما انطلقوا بدورهم يلتمسون أدعياء الحكمة ليجروا

عليهم التجربة نفسها • وما أكثر ما صادفوا رجالا ظنوا في أنفسهم العلم ، فاذا بهم لا يعلمون الا قليلا، أو هم لا يعلمون شيئا ، فلا يلبث هؤلاء الذين امتحنهم الشبان أن يصبوا علي جام غضبهم ، وأنفسهم أحق بهذا الغضب ، ويستنزلون اللعنة على سقراط لأنه أفسد الشبان • فان سألهم سائل فيم هذه اللعنة ، وأي جريرة أتى ، وأي رذيلة علم ، لما حاروا جوابا لأنهم لا يعرفون لغضبهم سببا • ولكي يستروا علائم الحيرة تراهم يعيدون التهم المعروفة التي قذف بها الفلاسفة جميعا ، من أنهم يعلمون ما يتصل بالسحاب ، وما هو دفين تحت الثرى ، وأنهم كافرون بالآلهة ، وأنهم يلبسون الباطل صورة الحق ، والحقيقة أنهم جاهلون ويأبون الاعتراف بجهلهم المكشوف •

ولما كانت تلك الفئة كثيرة طامعة نشيطة ، وقد تصدّوا جميعا للنزال بما لهم من ألسنة حداد تلعب بالنفوس ، فقد ملأوا أسماعكم بهذا الاتهام الباطل • وكان أن ناصبني العداء هؤلاء المدعون الثلاثة : مليتس ، وأنيتس ، وليقون • فقد ناهضني مليتس ليمثل جماعة الشعراء ، وأنيتس ليمثل طبقة الصناع والسياسيين ، وليقون ليمثل الخطباء •

وانني كما قدمت لا آمل في أن أمحو في لحظة كل ما علق بي من تهم باطلة • أيها الأثينيون ! لقد رويت لكم الحق كل الحق ، لم أخف شيئا ، ولم أشوه شيئا ، ومع هذا فأنا أعلم أن صراحتي في الحديث ستصدكم عني ، وما هذا الصد الا برهان على أني أقول الحق • تلك هي دعواهم وذاك منشؤها ، ولن تسفر هذه المحاكمة ولا أية محاكمة مقبلة عن غير هذا •

حسبي هذا دفاعا للفريق الأول من المدعين • وهأنذا أتوجه الآن بالحديث نحو الطائفة الأخرى وعلى رأسهم مليتس ، ذلك الرجل الطيب ،الوطني، كما يقول عن نفسه •

وسأحاول أن أدفع عن نفسي ما اتهمني به هذا الفريق الجديد • وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص دعواهم ، فماذا يزعمون ؟ انهم يقولون:ان سقراط فاعل للرذيلة ، مفسد للشباب ، كافر بآلهة الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة •

تلك هي دعواهم ، وسبيلنا الآن أن نناقشها تفصيلا • أما الزعم بأني فاعل للرذيلة مفسد

للشباب ، فأنا أقرر أيها الأثينيون عن هذا الرجل مليتس ، أنه هو صاحب رذيلة • ورذيلته أنــه يتفكه حيث يجب الجد ، وهو لا يرى غضاضة في أن يسوق النــاس الى ساحــة القضــاء متسترا وراء الحماسة المصطنعة والاهتمام المتكلف بأمور لا تعنيه في شيء ، وسأقيم لكم الدليل على صدق هذا •

اقترب مني يا مليتس لألقي عليك سؤالا ، هل تفكر طويلا في اصلاح الشباب ؟

ـ نعم اني أفعل •

ـ اذن فقل للقضاة من هو مصلح الشباب ، فأنت لا بد عالم به ما دمت قد عانيت آلاما في اكتشاف مفسدهم ، فها أنت ذا قد سقتني الى القضاء متهما• تكلم اذن وقل للقضاة من هو مصلح الشبان • ما لي أراك يا مليتس لا تحير جوابا ؟! أفليس هذا دليلا قاطعا ، مزريا بك ، يؤيد ما ذكرته من أن أمر الشبان لا يعنيك في شيء ، تكلم يا صديقي وحدثنا عن مقوم الشباب !

ـ هي القوانين •

ـ ولكن ليست القوانين هي ما عنيت يا سيدي ،

وانني كما قدمت لا آمل في أن أمحو في لحظة كل ما علق بي من تهم باطلة · أيها الأثينيون ! لقد رويت لكم الحق كل الحق ، لم أخف شيئا ، ولم أشوه شيئا ، ومع هذا فأنا أعلم أن صراحتي في الحديث ستصدكم عني ، وما هذا الصد الا برهان على أني أقول الحق · تلك هي دعواهم وذاك منشؤها ، ولن تسفر هذه المحاكمة ولا أية محاكمة مقبلة عن غير هذا ·

حسبي هذا دفاعا للفريق الأول من المدعين · وهأنذا أتوجه الآن بالحديث نحو الطائفة الأخرى وعلى رأسهم مليتس ، ذلك الرجل الطيب ،الوطني، كما يقول عن نفسه ·

وسأحاول أن أدفع عن نفسي ما اتهمني به هذا الفريق الجديد · وجدير بنا أن نبدأ بتلخيص دعواهم ، فماذا يزعمون ؟ انهم يقولون:ان سقراط فاعل للرذيلة ، مفسد للشباب ، كافر بآلهة الدولة ، وله معبودات اصطنعها لنفسه خاصة ·

تلك هي دعواهم ، وسبيلنا الآن أن نناقشها تفصيلا · أما الزعم بأني فاعل للرذيلة مفسد

للشباب ، فأنا أقرر أيها الأثينيون عن هذا الرجل مليتس ، أنه هو صاحب رذيلة • ورذيلته أنه يتفكه حيث يجب الجد ، وهو لا يرى غضاضة في أن يسوق الناس الى ساحة القضاء متسترا وراء الحماسة المصطنعة والاهتمام المتكلف بأمور لا تعنيه في شيء ، وسأقيم لكم الدليل على صدق هذا •

اقترب مني يا مليتس لألقي عليك سؤالا ، هل تفكر طويلا في اصلاح الشباب ؟

ـ نعم اني أفعل •

ـ اذن فقل للقضاة من هو مصلح الشباب ، فأنت لا بد عالم به ما دمت قد عانيت آلاما في اكتشاف مفسدهم ، فها أنت ذا قد سقتني الى القضاء متهما• تكلم اذن وقل للقضاة من هو مصلح الشبان • ما لي أراك يا مليتس لا تحير جوابا ؟! أفليس هذا دليلا قاطعا ، مزريا بك ، يؤيد ما ذكرته من أن أمر الشبان لا يعنيك في شيء ، تكلم يا صديقي وحدثنا عن مقوم الشباب !

ـ هي القوانين •

ـ ولكن ليست القوانين هي ما عنيت يا سيدي ،

انما أردت أن أعرف ذلك الشخص الذي يحفظ القوانين قبل كل شيء ·

ـ هم من ترى في المحكمة من قضاة يا سقراط ·

ـ ماذا تريد أن تقول يا مليتس ، أتعني أن القضاة قادرون على تعليم الشبان واصلاحهم ؟

ـ لست أشك في أنهم كذلك ·

ـ أكلهم كذلك ، أم بعضهم دون بعض ؟

ـ القضاة جميعا ·

ـ قسما بالآلهة ان هذا الخبر سار ، اذن فهناك طائفة من المصلحين ، وماذا نقول في النظارة ؟ أهم يصلحون الشبان ؟

ـ نعم هم يفعلون ·

ـ وأعضاء الشورى كذلك ؟

ـ نعم انهم كذلك يصلحون ·

ـ ولكن قد يكون رجال الدين لهم مفسدين ؟ أم هم كذلك يقومون الشباب ؟

ـ انهم كذلك من المصلحين ·

ـ اذن فكل الأثينيين يعلمون الشباب ويرفعون من قدرهم ، ما عداي · فأنا وحدي الذي أفسدت الشباب · أهذا ما أردت أن تقول ؟

ـ وذلك ما أؤيده بكل قوتي ·

ـ يا لبؤسي اذن ان صح ما تقول ! ولكني أريد أن أسألك سؤالا : أيصح هذا القول كذلك على الجياد ؟ أيمكن أن يقدم لها الأذى فرد واحد ، بينا يقدم لها الخير العالم أجمع ؟ ألست ترى أن العكس هو الصحيح ؟ فرجل واحد يستطيع أن يعمل لها الخير ، أو قل هي فئة قليلة ، وأعني أن مروض الجياد هو الذي يقدم لها الخير ، أما بقية الناس الذين يستخدمونها في عملهم فهم لها مسيئون • أليس هذا صحيحا يا مليتس بالنسبة الى الجياد وكل أنواع الحيوان ؟ نعم ولا ريب ، سواء رضيت أنت وأنيتس أم لم ترضيا ، فذلك لا يعنينا • اللهم أنعم بحياة الشبان لو كان عليهم مفسد واحد فحسب ، وكانت بقية العالم لهم مصلحين • وأنت يا مليتس ، لقد أقمت لنا الدليل ناصعا على أنك لم تكن تفكر في الشبان ، فاهمالك اياهم واضح حتى فيما ذكرت في صحيفة الدعوى •

والآن يا مليتس ، لا بد أن أسألك سؤالا آخر : أيهما خير ، أن يكون أبناء وطنك الذين تعيش بينهم فاسدين أم صالحين ؟ أجب يا صاح فذاك سؤال ميسور الجواب ! ألا يقدم الصالحون الخير لجيرانهم بينا يسيء اليهم الفاسدون ؟

ـ نعم ولا ريب ·

ـ وهل هناك انسان يفضل أن يساء اليه على أن يحسن اليه ممن يعيش بينهم ؟ أجب يا صديقي، فالقانون يتطلب منك الجواب · أيجب أحد أن يصيبه الضر ؟

ـ كلا ولا ريب ·

ـ وأنت حين تتهمني بافساد الشباب والحط من شأنهم أتزعم أني أتعمد ذلك الافساد أم يجيء عني عفوا ؟

ـ أنا أزعم أنه افساد مقصود ·

ـ ولكنك اعترفت الآن أن الرجل الصالح يقدم الخير لجيرانه ، وأن الفاسد يقدم لهم الشر ، أفتظن أن هذه الحقيقة قد أدركتها حكمتك البالغة وأنت لا تزال من الحياة في هذه السن الباكرة ، وأنا ، وقد بلغت من الكبر عتيا ، ما زلت أخبط في ظلام الجهل فلا أعلم أني أفسدت أولئك الذين أعيش بينهم فيغلب أن يصيبني منهم ضرر ؟ أفأكون عالما بهذا ومع ذلك أفسدهم ، وأفسدهم متعمدا ؟ هذا ما تقوله أنت ، فلا أحسبك مقنعني به ، ولا مقنعا به كائنا من كان · احدى اثنتين : اما أنني لا أفسد

الشبان ، أو أنني أفسدهم عن غير عمد ، وسواء أصحت هذه أم تلك فأنت كاذب في كلتا الحالتين ٠

فان كانت جريمتي بغير عمد فلا يحاسب عليها القانون ، وكان خليقا بك أن تسدي لي النصح خالصا ، محذرا ومؤمنا في رفق ولين ، فان انتصحت بك ، أقلعت ولا ريب عما كنت آتيه بغير قصد ، ولكنك أبيت لي نصحا وتعلما ، وآثرت أن تجيء بي متهما في ساحة القضاء ، وهي محل العقاب لا مكان التعليم ٠

لقد تبين لكم أيها الأثينيون أنه لا يعنيه أمر الشبان في كثير ولا قليل ، ولكني ما زلت أود يا مليتس أن أعرف منك فيم كان اصراري على افساد الشباب ؟ لعلك تعني كما يبدو من اتهامك أنــي حملتهم على انكار الآلهة التي اعترفت بها الدولة ، ليقدسوا في مكانهــا معبودات جديــدة أو قــوى روحانية ٠ أليست هذه هي الدروس التي زعمت أني أفسدت بها الشباب ؟

ــ نعم هذا ما أقوله وأؤكده ٠

ــ اذن فقل لي يــا مليتس ، وقــل للمحكمة في

عبارة واضحة ، أي آلهة أردت في دعواك ، لأنني حتى الساعة لا أفهم ما تأخذه علي • أكنت أعلم الناس الايمان بآلهة معينة ؟ وان كان هذا فهم مؤمنون بآلهة ما ، ولم أكن اذن كافرا تمام الكفران، انك لم تشر الى ذلك في الدعوى واكتفيت بالقول انها ليست نفس الآلهة التي تعترف بها المدينة ، ما تهمتي ؟ أهي الدعوة الى آلهة مخالفة أم تزعم أني ملحد ومعلم للالحاد ؟

ـ أردت الأخيرة ، فأنت ملحد غاية الالحاد •

ـ هذا قول عجيب لم نعهده يا مليتس ، ماذا تعني به ؟ ألست أؤمن بالهي الشمس والقمر ، وهي عقيدة سائدة بين الناس جميعا !

ـ اني أؤكد لكم أيها القضاة أنه لا يؤمن بهما ، فهو يقول ان الشمس كتلة من الحجر ، وان القمر مصنوع من تراب !

ـ لعلك يا صديقي مليتس تريد أنا كسجوراس بهذا الاتهام ، ويظهر أنك تسيء الظن بالقضاة ، فتحسبهم بلغوا من الجهالة حدا لا يعرفون معه أن تلك آراء مسطورة في كتب أنا كسجوراس

الكلازوميني ، وهي مليئة بمثلها ، وتلك التعاليم هي التي يقال ان سقراط قد أوحى بها الى الشبان، والواقع أنهم عرفوها من المسرح الذي كثيرا ما يعرضها ، وأجر المسرح لا يزيد على دراخمة واحدة ، ففي مقدور الناس جميعا أن يشهدوها بهذا الأجر الزهيد ، ثم يهزأون من سقراط كلما نسب الى نفسه تلك الأعاجيب ، ولكن حدثني يا ميلتس ، أفتظن حقا أني لا أؤمن بالله ما ؟

ـ أقسم بزيوس أنك لا تؤمن بكائن من كان •

ـ أنت كاذب يا مليتس ، ولا تستطيع أنت نفسك أن تصدق هذا القول ، ولست أشك أيها الأثينيون في أن مليتس هذا مستهتر وقح ، كتب هذه الدعوى بروح من الحقد والطيش والغرور ، ألم يبتكر هذه الألعوبة ابتكارا ليقدمني بها الى المحاكمة ؟ كأنما قال لنفسه : سأرى هل يستطيع هذا الحكيم سقراط أن يكشف عن هذا التناقض المحبوك ، أم أني خادعه كما سأخدع بقية الناس ؟ فهو كما أرى يناقض نفسه بنفسه في الدعوى ، فكأنه يقول : قد أجرم سقراط لأنه كافر بالآلهة ، ولأنه مؤمن بهم ، وتلك مهزلة ولا ريب •

أيها الأثينيون ! انه متناقض ولا تستقيم روايته، وأحب أن نتعاون جميعا على تحقيقها ، وعليك يا مليتس أن تجيب ـ وأعيد الرجاء ألا تقاطعوني اذا تكلمت بأسلوبي المعهود ـ • يا مليتس ! هل جاز لانسان مرة أن يعتقد بوجود ما يتصل بالبشر من أشياء ، دون أن يعتقد بوجود البشر أنفسهم ؟ اني أحب منه ـ أيها الأثينيون ـ أن يجيب ، وألا يعمد دائما الى المقاطعة ، هل اعتقد انسان مرة بوجود صفات الجياد دون الجياد نفسها ؟ أو وجود نغمات القيثارة دون العازف عليها ؟ ان كنت تأبى أن تجيب بنفسك يا صديقي ، فسأجيب لك وللمحكمة •

كلا ! لم يفعل ذلك انسان ، والآن ، هل لك أن تجيب عن هذا السؤال الثاني : أيستطيع انسان أن يؤمن برسول روحي الهي ، ولا يؤمن بالأرواح نفسها أو بأشباه الآلهة ؟

ـ انه لا يستطيع •

ـ يسرني أن أحصل منك بعون المحكمة على هذا الجواب ، ولكنك قد أقسمت في دعواك أنني أثق وأعتقد في رسل روحية الهية ، وسواء أكانت تلك

الرسل قديمة أم محدثة ، فأنا على أية حال أومن بها كما قلت وأقسمت في صحيفة الدعوى ، ولكن اذا كنت أعتقد بموجودات الهية ، أفلا يلزم أن أعتقد بالأرواح وأشباه الآلهة التي بعثتها ؟ أليس هذا حقا ؟ ما لي أراك صامتا ؟ ان الصمت معناه الرضى ، فما هذه الأرواح وأشباه الآلهة ؟ انها اما أن تكون آلهة ، أو أبناء آلهة ، أليس كذلك ؟

ـ نعم هو كذلك ٠

ـ واذن فهذا موضع التناقض المحبوك الـذي أشرت اليه ، فأشباه الآلهة أو الارواح هي آلهة ، وقد زعمت عني أول الامر أني كافر بالآلهة ، ثم ها أنت ذا تضيف أني مؤمن بها ، لأني مؤمـن بأشباهها ، ولا يضيرنا أن تكون هذه الاشباه أبناء للآلهة غير شرعيين ، فسواء أعقبتها الآلهـة مـن الشياطين أو من أمهات أخريات كما يظن ،فوجودها يتضمن بالضرورة ـ كما ترون جميعا ـ وجـود آبائها ، والا كنت كمن يثبت وجود البغال وينكر وجود الجياد والحمير ، لا يمكن أن يكون هذا الهراء يا مليتس الا تدبيرا منك لتبلوني به ، ولقد سقته في دعواك لأنك لم تجد حقا تتهمني به ، ولكن لن

يجوز على من يملك ذرة من فهم ، قولك هذا بأن رجلا يعتقد في أشياء الهية ، هي فوق مستوى البشر، ولا يؤمن في الوقت نفسه بأن هناك آلهة وأشباه آلهة وأبطالا •

حسبي ما قلته رد الدعوى مليتس ، فلا حاجة بي الى دفاع قوي بعد هذا ، ولكني كما ذكرت من قبل لا بد أن يكون لي أعداء كثيرون ، وسيكون ذلك دافعي الى الموت لو قضي علي به ، لست أشك في هذا ، فليس الامر قاصرا على مليتس وأنيتس ، ولكنه الحقد الذي يأكل القلوب ، ويغري الناس بتشويه السمعة ، فكثيرا ما أدى ذلك برجال الى الموت ، وكثيرا ما سيقضى بالموت على رجال ،فلست بحمد الله آخر هؤلاء •

سيقول أحدكم : ألا تخجل يا سقراط من حياة يغلب أن تؤدي بك الى موت مباغت ، وعلى ذلك أجيب في رفق : أنت مخطيء يا هذا ، فان كان الرجل خيرا في ناحية منه ، فلا ينبغي أن يتدبر أمر حياته أو موته ، ولا يجوز أن يهتم الا بأمر واحد ، وذلك أن يرى هل هو فيما يعمل مخطيء أم مصيب، وهل يقدم في حياته خيرا أم شرا ، أترى اذن أن

الأبطال الذين سقطوا في طروادة لم يحسنوا صنيعا
فذلك ابن ثيتس الذي استصغر الخطر وازدراه
حينما قرنه بما يثلم الشرف ، ولما قالت له أمه
الالهية ، وهو يتحفز لقتل هكتور بأنه لو قتله
انتقاما لصاحبه باتروكلس ، فسيدركه هو نفسه
الموت ، ثم قالت : ان القدر يترصدك بعد هكتور ؛
فلما سمع هذا ، احتقر الخطر والموت احتقارا ،
ولم يخشهما كما خشي أن يحيا حياة يدنسها العار
دون أن ينتقم لصديقه ، فأجاب : ذريني أمت بعد
موته ، فأنتقم من عدوي ، فذلك خير من الحياة فوق
هذه السفن ، فأظل عارا على جبين الدهر تنوء
بحمله الارض • هل فكر أخيل في الموت أو الخطر ؟
فمهما يكن موقف الرجل ، سواء اختار لنفسه ذلك
الموضع أم أقامه فيه قائده ، فلا بد أن يلزمه ساعة
الخطر ، ولا يجوز أن يفكر في الموت أو في شيء آخر
غير دنس العار ، ان هذا أيها الأثينيون لقول حق .

بني أثينا ! كم كان سلوكي عجيبا ، لو أنني
عصيت الله فيما يأمرني به – كما أعتقد – بأن
أؤدي رسالة الفلسفة بدراسة نفسي ودراسة
الناس ، وفررت مما كلفني به خشية الموت أو ما
شئت من هول ، وأنا الذي حين أمرني القواد الذين

اخترتموهم في بوتيديا ، وأمفيبلوس ودليوم ، لزمت موضعي ، كأي رجل آخر ، أواجه الموت ، ما كان أعجب ذلك ، وما كان أحقني بأن أساق الى المحكمة بتهمة الكفر بالآلهة ، وكم كنت عندئذ أكون بعيدا عن الحكمة ، مدعيا اياها خاطئا ، لو أنني عصيت الراعية خوفا من الموت ؟ فليست خشية الموت من الحكمة الصحيحة في شيء ، بل هي في الواقع ادعاء لها ، لأنها تظاهر بمعرفة ما تستحيل معرفته ، فما يدريك ألا يكون الموت خيرا عظيما ، ذلك الـذي يلقاه الناس بالجزع كأنه أعظم الشرور ؟ أليس ذلك توهما بالعلم ، وهو ضرب من الجهل الشائن ؟ وهنا أراني أسمى مقاما من مستوى البشر ، وربما ظننت أني في هذا الأمر أحكم الناس جميعا ـ فما دمت لا أعلم عن هذه الحياة الا قليلا ، فلا أفرض في نفسي العلم ، وانما أعلم علم اليقين أن من ظلم من هو أرفع منه أو عصاه ، سواء أكان ذلك انسانا أم الها ، فقد ارتكب اثما وعارا ، ويستحيل علي أن أتحاشى ما يجوز أن يكون فيه الخير وأخشاه ، لأقدم على شر مؤكد ، ولهذا فلو أنكم أطلقتم الآن سراحي ، ورفضتم نصح أنيتس ، الذي قال بوجوب اعدامي بعد اذ وجه الي الاتهام ، لأني لو أفلت

فسيصيب الفساد والدمار أبناءكم باستماعهم لما
أقول ، لو قلتم لي يا سقراط ، اننا سنطلق سراحك
هذه المرة ولن نأبه لأنيتس ، على شرط واحد
وذلك أن تقف البحث والتفكير ، فلا تعود اليهما
مرة أخرى ، ولو شاهدناك تفعل ذلك أنزلنا بك
الموت ، ان كان هذا شرط اطلاق سراحي أجبت
بما يأتي : أيها الأثينيون ! أنا أحبكم وأمجدكم ،
ولكني لا بد أن أطيع الله أكثر مما أطيعكم ، فلن
أمسك عن اتخاذ الفلسفة وتعليمها ما دمت حيا
قويا ، أسائل بطريقتي أيا صادفت بأسلوبي ،
وأهيب به قائلا : ما لي أراك يا صاح تعني ما
وسعتك العناية بجمع المال ، وصيانة الشرف ،
وذيوع الصوت ، ولا تنشد من الحكمة والحق
وتهذيب النفس الا أقلها ، فهي لا تصادف من
عنايتك قليلا ولا تزن عندك فتيلا ، وأنت ابن
أثينا ، مدينة العظمة والقوة والحكمة ؟ ألا يخجلك
ذلك ؟ فان أجاب محدثي قائلا : بلى ولكني معني
بها ، فلن أخلي سبيله ليمضي من فوره ، بل أسائله
وأناقشه وأعيد معه النقاش ، فان رأيته خلوا من
الفضيلة ، وأنه يقف منها عند حد القول والادعاء ،
أخذت في تأنيبه ، لأنه يحقر ما هو جليل ، ويسمو

بما هو دنيء وضيع ، سأقول ذلك لكل من أصادفه ، سواء أكان شابا أم شيخا ، غريبا أم من أبناء الوطن، لكني سأخص بعنايتي بني وطني ، لأنهم اخواني ، تلك كلمة الله فاعلموها ، ولا أحسب الدولة قد ظفرت من الخير بأكثر مما قمت به ابتغاء مرضاة الله ، وما فعلت الا أن أهبت بكم جميعا ، شيبا وشبانا ، أن انصرفوا الى أنفسكم وما تملكون ، وبادروا أولا بتهذيب نفوسكم تهذيبا كاملا ،وهأنذا أعلمكم أن الفضيلة لا تشترى بالمال ، ولكنها هي المعين الذي يتدفق منه المال ويفيض بالخير جميعا ، سواء في ذلك خير الفرد وخير المجموع • ذلك مذهبي، فان كان هذا مفسدا للشباب ، فاللهم اني مود بالشباب الى الدمار ، أما ان زعم أحدكم أن ليس مذهبي هو ذاك ، فهو انما يزعم باطلا •

أيها الأثينيون ! سواء لدي أصدعتم بما يأمركم به أنيتس أم فعلتم بغير ما يشير ، وسواء أأصبت عندكم البراءة أم لم أصبها ، فاعلموا أني لن أبدل من أمري شيئا ، ولو قضيتم علي بالموت مرارا •

أيها الأثينيون ! لا تقاطعوني واصغوا الى قولي، فقد وعدتموني أن تسمعوا الحديث حتى ختامه ،

وان لكم فيه لخيرا • أحب أن أفضي لكم بما عندي ، فان بعثكم على البكاء فأرجو ألا تفعلوا • أريد أن أصارحكم أن لو قضيتم علي بالموت فسيصيبكم من الضر أكثر مما يصيبني • ان مليتس وأنيتس لن يؤذياني ، لأنهما لا يستطيعان ، فليس من طبائع الأشياء أن يؤذي الرجل الخبيث من هو أصلح منه ، نعم ، ربما استطاع له موتا أو نفيا أو تجريدا من حقوقه المدنية ، وقد يبدو له كما يبدو للناس جميعا ، أنه يكون بذلك قد أنزل به أفدح البلاء ، ولكني لا أرى ذلك الرأي ، فأهول به مصابا هذا الشر الذي يقدم عليه أنيتس ــ بأن يقضي على حياة انسان بغير حق ، لست أكلمكم الآن ــ أيها الأثينيون ــ من أجل نفسي كما قد تظنون ، ولكن من أجلكم ، حتى لا تسيئوا الى الله ، أو تكفروا بنعمته بحكمكم علي ، فليس يسيرا أن تجدوا لي ضريبا اذا قضيتم علي بالموت ، وان جاز أن أسوق اليكم هذا التشبيه المضحك ، لقلت اني ضرب من الذباب الخبيث ، أنزله الله على الأمة ، التي هي بمثابة جواد لنبيل عظيم ثقيل الحركة لضخامته ، ولا بد له في حياته من حافز • أنا تلك الذبابة الخبيثة التي أرسلها الله الى الأمة ، فلا شاغل لي

متى كنت وأني كنت ، الا أن أثير نفوسكم بالاقناع والتأنيب ، ولما كان من العسير أن تجدوا لي ضريباً فنصيحتي لكم أن تدخروا حياتي ، نعم قد أكون مزعجكم كلما باغتكم فأيقظتكم من نفاسكم العميق، ولكم أن تأملوا ، اذا ما صفعتموني صفعة الموت ، كما ينصح أنيتس — وما أهون ذلك عليكم — أنه يهدأ لكم الرقاد بقية حياتكم ، ما لم يبعث لكم الله ذبابة أخرى اشفاقا عليكم • أما انني جئتكم من عند الله فهذي آيته : لو كنت نكرة من الناس لما رضيت مطمئنا ، باهمال شؤون عيشي اهمالا طوال تلك السنين ، لأخصص نفسي لكم ، فقد جئتكم واحدا فواحدا ، شأن الوالد أو الأخ الاكبر ، فأحملكم على الفضيلة حملا ، وليس ذلك ما عهدناه في طبيعة البشر ، ولو كنت قد أفدت من ذلك أجرا أو جزاء لكان ذلك مدلول آخر ، ولكن هل تجرؤ حتى وقاحة المدعين أن تدعي أني أخذت أجرا أو سعيت اليه ؟ انهم لن يفعلوا ، لأنهم لن يجدوا لذلك دليلا • أما أنا فعندي ما يؤيد صحة ما أقول وحسبي بالفقر دليلا •

قد يعجب بعضكم لماذا أطوف بالناس آحادا ، فأسدي اليهم النصح وأشتغل بأمورهم ، ولا أجرو

ان أتقدم بالنصح الى الدولة بصفة عامة ؟ واليكم سبب هذا : كثيرا ما سمعتموني أتحدث عن راعية أو وحي يأتيني ، وهي معبودتي التي يهزأ بهـا مليتس في دعواه ، ولقد لازمني ذلك الوحي منـذ طفولتي ، وهو عبارة عن صوت يطوف بي فينهاني عن أداء ما أكون قد اعتزمت أداءه ، ولكنه لا يأمرني بعمل ايجابي ، فذلـك مـا حـال دون اشتغالـي بالسياسة ، واخال ذلك آمن الطرق ، فلست أشك أيها الأثينيون ـ في أني لو كنت ساهمت في السياسة للاقيت منيتي منذ أمد بعيد ولما قدمت خيرا لكم أو لنفسي ، وأرجو ألا يؤلمكم الحق ان أنبأتكم به ، فالحق أنه يستحيل على من يرافقكم الى الحرب أو أي اجتماع آخر ويقاوم فساد الاخلاق وأخطـاء الدولة أن ينجو بحياته • فان من يحارب مخلصا في سبيل الحق لن يمتد به الاجل الى حين ، الا ان كان مشتغلا بالأعمال الخاصة دون العامة ، وان أردتم لذلك برهانا ما سقت اليكم كلاما فحسب ، بـل ذكرت لكم حوادث بعينها ، وهي أقوى حجة مـن الألفاظ ، فاسمحوا لي أن أقص عليكم طرفا من حياتي الخاصة ، ينهض دليلا على أنني لم أخضع قط لظلم خشية الموت ، حتى لو وثقت بأن العصيان

سيعقب من فوره موتا محققا · سأقص عليكم قصة قد تشوقكم أو لا تشوقكم ، ولكنها مع ذلك حق · انني لم أشغل منصبا الا مرة عضوا في مجلس الدولة، وكانت رياسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أرجنيس ، لقبيلة أنتيوخس ــ وهي قبيلتي ــ فرأيتم أن تحاكموهم جميعا ، وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا فيما بعد ، ولكني كنت اذذاك وحدي بين أهل بريتان أعارض الافتئات على القانون ،وأعلنت رأيي مخالفا لكم ·

ولما تهددني الخطباء بالحبس والطرد ، وصحتم جميعا في وجهي ، آثرت أن أتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلم خشية السجن أو الموت ، حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطغاة الثلاثة ، أرسلوا الي والى أربعة معي ، وكنا تحت السقيفة ، فأمرونا أن نسوق اليهم ليون السلامي من بلدة سلاس لينزلوا به الموت رو ذلك مثل لأوامرهم التي اعتادوا أن يلقوها لكي يشركوا معهم في جرائمهم أكبر عدد ممكن من الناس ، فبرهنت لهم قولا وعملا ، أنني لا أعبأ بالموت ، وأنه لا يزن عندي قشة ، ان صح

هذا التعبير ، وأن كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا شائنا ، فلم أرهب طغيان تلك العصبة الظالمة ، ولم تضطرني إلى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ، ذهب الاربعة الآخرون الى سلامس في طلب ليون ، أما أنا فقد أخذت سمتي نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن أفقد حياتي لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل ، وما أكثر من يشهدون بصدق ما أقول .

وهل تظنون أنه قد كان يمتد بي الاجل الى هذه السن ، لو قد ضربت في الحياة العامة بنصيب ، على فرض أني — كما ينبغي للرجل الصالح — لزمت جانب الحق ، وأحللت العدالة من نفسي ما هي جديرة به من مكان رفيع ؟ كلا ثم كلا ! فلو قد عولت ، أو عول كائن من كان ، على ذلك ، لما أتيح لي — بني أثينا ! — البقاء ، ولكني لم أجد فيما فعلت — عاما كان أم خاصا — عما رسمت لنفسي من جادة ، فلم أنغمس فيما أنغمس فيه هؤلاء الذين أشيع بين الناس أنهم تلاميذي ، أو من عداهم . فلم يكن لي في حقيقة الامر تلاميذ دائمون ، اذ أبحث الحضور لكل من أراد حضورا واستماعا ،

اني كنت مؤديا رسالتي ، لا فرق عندي بين شيخ أو شاب ، لم أتخذ شرطا ، ولم ألتمس أجرا ، فكان الحوار مشاعا لمن أنقدو من لم ينقد ، فلمن شاء أن يوجه الي سؤالا ، أو يجيب لي عن سؤال ، أو يصغي الى ما أقول من حديث ، أما أن ينقلب أحد أولئك بعد ذلك خيرا أو شريرا ، فليس عدلا أن أحمل تهمته ، لأنني لم أعلمه شيئا • وان زعم امرؤ أني ربما علمته أو أسمعته شيئا في خلوة خاصة خفيت على الناس جميعاً ، فاعلموا أنه انما يزعم لكم باطلا •

فاذا سئلت : لماذا يصادف الناس من حوارك المتصل لذة ومتاعا ؟ أجبت أيها الأثينيون بالحقيقة التي أنبأتكم بها ، وهي أنهم يستمتعون بشهادة أدعياء الحكمة في امتحانهم ، فلهم في ذلك لذة ، وذاك واجب أمرني به الله ، كما علمت يقينا من الرسل والرؤى ، وكل طريقة أخرى يمكن لارادة القوى الالهية أن تفصح بها عن نفسها لكائن من كان • أيها الأثينيون ! ذلك حق ، فان كان افتراء فما أهون أن تكذبوه ، ولو كنت أفسد الشبان حقا ، وكنت قد أفسدت بعضهم فعلا ، لوجب أن يتصدى منهم للانتقام أولئك الذين تقدمت بهم السن ،

فأدركوا ما نفثت لهم من نصحي من سوء أيام الشباب ، فان لم يفعلوا ذلك بأنفسهم وجب أن ينهض ذوو قرباهم أو آباؤهم أو اخواتهم ، أو من الى هؤلاء ، فيقتضيني ما أنزلت بأبنائهم من سوء ، ها قد حان حينهم ، واني لأرى منهم في المحكمة كثيرا ، ها هو ذا أقريطون وهو يعدلني سنا ، وهأنذا أرى ابنه كريتوبوليس ، وذاك ليسانياس السفيطي أبو أشينس ألمحه بين الحضور ، وذاك أنتيفون الشفيسي أبو أبجينوس ، وهؤلاء اخوة كثير ممن التفوا حولي ، فهناك نيكوستراتوس بن تيوسد وتيد وأخو تيودوتس (وقد اختار الله تيودوتس الى جواره ، فهو على أية حال لن يستطيع لي معارضة) وذلك بارالوس بن ديمودوكس ، وقد كان له أخ يدعى تياجس ، وأديمانتوس بن أرستون الذي أرى أخاه أفلاطون بين الحاضرين ، وكذلك أرى بينكم آنتودورس ، وهو أخو أبولودورس • ويمكنني أن أذكر غير هؤلاء كثيرين ممن كان لزاما على مليتس أن يقدم منهم للشهادة من يشاء في سياق دعواه ، ومع ذلك فادعوه الآن يستشهدهم ان كان قد فاته ذلك أولا ، وسأفسح له الطريق • سلوه هل بين هؤلاء من يشهد له فيقدمه ؟ كلا أيها

الأثينيون ، فنقيض ذلك هو الصحيح ، اذ هؤلاء لا يأبون أن يؤيدوا بالقول ذلك المتلاف الذي أفسد ذويهم ، كما يسميني مليتس ، وأنيتس ، اني لا أستشهد الشبان الذين أفسدتهم فحسب ، فقد يكون عند هؤلاء ما يحيد بهم عن الحق ، ولكني أستشهد ذويهم ، وهم بعيدون عن افسادي ، ويكبرون أولئك سنا ، فلماذا يظاهرونني بشهادتهم ، الا أن يكون ذلك تأييدا للحق والعدل ؟ فهم يعلمون أني أقول الصدق ، أما مليتس فمفتر كذاب .

أيها الأثينيون ! هذا وما اليه هو كل دفاعي الذي وددت أن ألقيه ، ولكني أرجو أن أضيف اليه كلمة أخرى : قد يكون بينكم من يصب علي نقمته اذا ما ذكرت كيف أستجدي الشفاعة والرحمة بعينين باكيتين في مثل هذا الموقف أو ما هو دونه خطرا ، وكيف ساق أبناءه الى المحكمة في جمع من أصدقائه وأقربائه لعله يحرك بذلك الرحمة في النفوس ، ثم ينظر فلا يراني أهم بمثل ذلك ، على ما يتهدد حياتي من الخطر ، قد يطوف بذهنه هذا فيقف مني موقف العداوة ، ثم يصوت وهو في ثورة من الغضب لأن موقفي لا يرضيه ، فان كان ذلك الرجل

بينكم ، ولا أحسبه كذلك ، فاليه أسوق الحديث
رفيقا : أي صديقي ! انني رجل ككل الناس خلقت
من لحم ودم لا من خشب وحجارة ، كما يقول هومر ،
ولي أسرة ولي أبناء أعدادهم ـ أيها الأثينيون ـ
ثلاثة ، بلغ أحدهم الصبا وما يزال الآخران طفلين ،
ومع ذلك فلن أسوق اليكم منهم أحدا يستجديكم
براءتي • ولم لا ؟ لست أصدر في ذلك عن اعتداد
بنفسي أو ازدراء لكم ، وسواء خشيت الموت أم لم
أخشه فذلك شأن آخر لن أتحدث عنه الآن ، وانما
دفعني الى ذلك عقيدة أن ذلك تصرف يضع من
قدري ويحط من شأنكم ويصم الدولة بأسرها وصمة
العار ، فلا يجوز لرجل قضى من العمر ما قضيت ،
وذاع صوته في المحكمة بحق أو بغير حق ، أن يحقر
من نفسه • فمهما يكن من أمر ، فقد استقر رأي
الناس أجمعين على أن سقراط يفضل من عداه في
احدى نواحيه ، فان كان أولئك الذين يقال عنهم
انهم يفضلونني حكمة وشجاعة وما شئت من فضيلة ،
يمتهنون أنفسهم بمثل ذاك السلوك ، فواخجلتاه
مما يفعلون ! فقد شهدت ناسا من ذوي الصوت
الذائع يفعلون ساعة الحكم عليهم عجبا عجابا فبدوا
كأنما خيل اليهم أنهم ذاهبون ، اذا قضيتم عليهم

بالموت . الى حيث الرعب والجزع ، كأنهم حسبوا أن لو حليتم بينهم وبين الحياة السبيل فسيكونون من الخالدين ، انما هؤلاء في حسابي وصمة عار في جبين الدولة ، ولو أبصرهم وافد غريب لانقلب الى أهله يروي عن أثينا أن أعلام رجالها الذين يرفعهم الأثينيون فوق الهام ، ويسلمونهم زمام الامر ، لا يفضلون الناس في شيء ، ولا يجوز في اعتباري أن يكون ذلك من هؤلاء الذين بلغوا بنينا شأوا عظيما ، فان وقع فلا تدعوه حادثا يمضـي ، ولا تأخذكم بهم هوادة وخذوا بالشدة كل من يقف منكم هذا الموقف المتوجع . لأنه بذلك يعرض المدينـة للسخرية ، وذ كذلك الصابر الوديع .

ودعوكم من العار ، فيلوح لي أن في استرحام القاضي واستجدائه العفو في مكان اقناعه وانبائه بالنبأ الصحيح خطلا ، فليس واجب القاضـي أن يمنح العدالة منحا ، بل عليه أن يحكم حكما عادلا ، وقد أقسم أن يحكم وفق القانون ، دون أن يميل مع الهوى ، ولا يجوز له ولا لنا أن نتعود الجلف باطلا ، فلا أحسب في ذلك شيئا من الورع والتقوى . فلا تريدوني اذن على أن أفعل ما أعده فجـورا وشينا وخطلا ، ولا سيما وأنتم تحاكمونني فيما

ادعاه مليتس عني من فجور ، فلو استطعت أيها الأثينيون أن أحيد بكم بالاغراء والرجاء عن قسمكم لكنت بذلك معلمكم الكفر بالآلهة ، ولانقلب دفاعي علي اتهاما بالزيغ عن الايمان ، ولكن الواقع غير هذا ، فعقيدتي في الآلهة قائمة على شعور أسمى جدا مما تقوم عليه عقيدة أي مدع من المدعين • فأنا أضع قضيتي أمامكم وأمام الله لتحكموا فيها بما هو خير لي ولكم •

وما كاد سقراط ينتهي من دفاعه هذا حتى حكم عليه بالموت ، فقال مخاطبا الأثينيون :

أيها الأثينيون ! لقد قضيتم بادانتي ، فلم يثر شجني هذا القضاء ، وعندي لذلك أسباب كثيرة ، فقد كنت أتوقع ذلك ، ولشد ما أدهشني أن كادت تتعادل الاصوات ، فقد ظننت أن فريق الاعداء لا بد أن يكون أوفر من ذلك عددا ، واذا بكفة البراءة لو زاد مؤيدوها ثلاثين صوتا لرجحت ، أفلم أظفر بهذا على مليتس ؟ بل اني لأذهب الى أبعد من الظفر فأزعم أنه لولا أن ظاهره أنيتس وليقون لما ظفر بخمس الاصوات الذي يحتمه القانون ، ولا خطر تبعا لذلك الى دفع غرامة قدرها ألف دراخمة كما ترون •

ولذلك يقترح أن يكون الموت جزائي ، فماذا أقترح بدوري أيها الأثينيون ؟ بالطبع ما أراني جديرا به • فماذا ينبغي أن أبذل من غرم أو أنال من غنم ! ماذا أنتم صانعون برجل لم يوفقه الله أبدا ليصطنع البلادة طوال أيام حياته ، وأهمل ما عنيت به كثرة الناس ـ أعني الثروة ومصالح الأسرة والمناصب الحربية ، ولم يقل في جمعية الشعب قولا ولم يشترك في مجالس الحكام ، ولم يساهم في الدسائس والاحزاب بنصيب ؟ كلما فكرت أني كنت رجلا بلغ من الشرف حدا بعيدا فسلكت في سبل الحياة ما سلكت ؛ لم أقصد الى حيث لا أستطيع أن أعمل خيرا لكم ولنفسي ، بل التمست طريقا أمكنتني أن أقدم لكل منكم على حدته خيرا عظيما ، وحاولت أن أحمل كل رجل بينكم على وجوب النظر الى نفسه لينشد الفضيلة والحكمة قبل أن ينظر الى مصالحه الخاصة ، وأن يضع الدولة في اعتباره فوق مصالحها ، فيكون ذلك دستورا لأعماله جميعا •

ماذا أنتم صانعون بمثل هذا الرجل أيها الأثينيون ! لا اخالكم الا مجازيه خيرا ان كان لا بد من الجزاء ، ويجدر باحسانكم أن يجيء ملائما

لحالته ، فماذا يحسن برجل فقير أحسن اليكم الصنيع ، ويرغب في الفراغ ليتمكن من تعليمكم ، سوى أن يظل أبدا في مجلس الدولة ؟ وانه أيها الأثينيون لأجدر بهذا الجزاء ممن كوفيء في أوليمبيا في سباق الخيل أو سباق العجلات ، سواء أكان يشد عجلته جوادان أو أكثر ، لأنني فقير محتاج ، وذاك غني عنده ما يسد منه العوز ، على أنه لا يعطيكم الا سعادة ظاهرية ، أما أنا فأدلكم على الحقيقة .

فاذا كان لي أن أقدر لنفسي عقوبة عادلة ما قلت بغير البقاء في مجلس الدولة جزاء أوفى . قد يذهب بكم الظن أني انما أتحداكم بهذا كما فعلت حينما حدثتكم عن الضراعة والبكاء ، كلّا فليس الأمر كذلك ، انما أقول هذا لأنني أعتقد أنني لم أسيء الى أحد عامدا ، ولا أظنني قادرا على اقناعكم بذلك في هذا الحوار القصير ؟ فلو كان في أثينا قانون ــ كما هي الحال في سائر المدن ــ لا يبيح حكم الاعدام في يوم واحد ، لاستطعت فيما أعتقد أن أقنعكم ، أما الآن فالفترة وجيزة ، ولا يمكنني أن أدحض في لحظة هؤلاء المدعين الفحول ، وان كنت كما ظننت لم أسيء الى أحد فلن أتقدم بالاساءة الى

نفسي قطعا ، واذن فلن أعترف بنفسي بأني حقيق بالسوء ، ولن أقترح عقوبة ما ، ولماذا أفعل ؟ أخوفا من الموت الذي يقترحه مليتس ؟ على حين أنـــي لا أعلم ان كان الموت خيرا أم شرا ! لماذا اقترح عقابا فيكون شرا مؤكدا لا مفر منه؟أأقترح السجن؟ ولماذا أزج في غياهبه فأكون عبد الحكام هذا العام ـ أعني الأحد عشر ؟ أم أقترح أن أعاقب بالتغريم ، وأن أسجن حتى تدفع الغرامة ؟ فالاعتراض بنفسه قائم ، لأنني لا بد أن ألبث في السجن ، لأنني لا أملك مالا ولا أستطيع دفعـــا ، وان قلــت النفي (وربما قر رأيكم على هذه العقوبة) وجب أن يكون حب الحياة قد أعمى بصيرتي ؛ لأنكم وأنتم بنو وطني لا تطيقون رؤيتي ولا تسيغون كلامي ، لأنه في رأيكم خطر ذميم ، فوددتم لو نجوتم مـــن شري عسى أن يطيقه سواكم ، فما حياتي في هذه السن ، ضاربا من مدينة الى مدينة مشردا أبدا ، طريدا دائما ، يلفظني البلد في اثر البلد ، فما أرتاب في التفاف الشبان حولي أينما حللت كمـــا فعلوا هنا ، فلو نفضتهم رغبوا الى أوليائهم في طردي فاستجابوا لرجائهـــم ، ولو تركتهـــم يسعون الي طردني آباؤهم وأصدقاؤهم صونا لأنفسهم .

رب قائل يقول : نعم يا سقراط ، ولكـن ألا تستطيع أن تمسك لسانك حتـى اذا ارتحلت الى مدينة أخرى ما اشتبك انسان معك ؟ وعسير جدا أن أفهمكم جوابي عن هذا السؤال ، فلو أنبأتكم أني لو فعلت ذلك لكان عصيانا مني لأمر الله ، ولذلك لا أملك حبسا للساني ، لما صدقتم أن يكون جدا ما أقول ، ولو قلت بعد ذلك ان أعظم ما يأتيه الانسان من خير هو أن يحاور كل يوم في الفضيلة ، ومـا يتصل بما سمعتموني أسائل فيه نفسي وأسائـل الناس ، وان الحياة التي تخلو من امتحان النفس ليست جديرة بالبقاء ، كنتم لهذا أشد تكذيبـا ، ولكني لا أقول الا حقـا وان عـز علي اقناعكـم بصدقه ، اني لم أعهـد نفسي جارمـة تستأهـل العقاب ، ومع ذلك فلو كان لدي مال لاقترحت أن أعطيكم ما أملك ، ولم يكن ذلك ليضيرني في شيء ، ولكنكم ترون أني لا أملك مالا ، لا بل أظنني قادرا على دفع منية واحدة ، ولذا أقترح هذه العقوبة ، ان أصدقـائـي : أفـلاطـون ، وأقريطـون ، وكريتوبوليس ، وأبولودورس ، وهم بين الحاضرين يرجون مني أن أقول ثلاثين منية ، يضمنون هـم دفعها ، حسنا ، اذن فاحكموا بثلاثين منية ، ولتكن

هي عقوبتي ، وأحسب هؤلاء كفلاء بدفعها ٠

أيها الأثينيون ! لن تفيدوا بقتلي الا أمدا قصيرا ، وستدفعون له ثمنا ما تنطلق به ألسنة السوء تذيع عن المدنية العار ، ستقول عنكم أنكم قتلتم سقراط الحكيم ، فسيدعونني وقتئذ بالحكيم وان لم أكن حكيما تقريعا لكم ، ولو صبرتم قليلا لظفرتم بما تبتغون بطريق طبيعية ، فلقد طعنت في السن كما ترون ، ودنوت من أجلي ، انما أسوق هذا الحديث الى هؤلاء الذين حكموا علي بالموت ، وأحب أن أضيف اليهم كلمة أخرى ! قد تحسبون أن اتهامي جاء نتيجة لعي لساني ، فلو قد آثرت أن أفعل كل شيء وأن أقول كل شيء ، لجاز لي أن أظفر بعفوكم ، ولكني لم أفعل ذلك ، فليس عيا في لساني ما أدى الى ادانتي ، ولكنه ترفعي عن القحة والصفاقة ، وصدوفي عن مخاطبتكم بما كنتم تحبونني أن أخاطبكم به : بالعويل والبكاء والرثاء، وأن أقول وأفعل كثيرا مما تعودتم استماعه من الناس ، وهو لا يجمل بي كما ذكرت ، فقد رأيت واجبي ألا أتبذل في العمل ، أو أسف في ساعة الخطر ، ولست آسف على ما سلكت من طريق للدفاع ، فاني لأوثر خطتي التي رسمتها ولو أدت

بي الى الموت ، على أن أصطنع خطتكم احتفاظا بالحياة ، فلا يجوز لانسان في ساحة الوغى أو أمام القانون أن يلتمس أي سبيل فرارا من الموت ؟ فلو ألقى المحارب بسلاحه في المعركة ، وجثا على ركبتيه أمام مطارديه لظفر غالبا بالنجاة من الموت، ولكل ضرب من ضروب الخطر طرق للنجاة من الهلاك ، اذا لم يتعفف المرء عن كل قول وكل فعل مهما يكن شائنا ، فليس عسيرا أيها الاصدقاء أن نفر من وجه الموت ، ولكن العسر كل العسر في تجنب الاخلاق الفاسدة ، فالفساد والموت يعدوان في أعقابنا ، ولكن الفساد أسرع من الموت عدوا ، فأنا الذي اكتهلت ، انما أسير سيرا وئيدا ، فيكاد يدركني أبطأ العاديين ، أما المدعون فسراع متحمسون ، وسيلحق بهم أسرعهما ــ أعني الفساد ، وبعد فسأترك موقفي هذا ، وقد جرى علي قضاؤكم بالموت ، وكذلك هم سينطلقون كل الى سبيله ٠

وقد قال فيهم الحق كلمته ، بأن يعانوا ما هم فيه من ضعة ، ولا بد لي أن أخضع لما حكم علي به ، وعليهم كذلك أن يرضوا بما كتب لهم ، أحسب أن قد جرى القدر بهذا جميعا ، فعسى أن يكون خيرا ، ولا أحسبه الا كذلك ٠

وبعد ، فيا هؤلاء الذين أجروا على قضاءهم ، هاكم نبؤتي التي أحب أن أبلغكم اياها ، لأنـي مشرف على الموت ، وتلك ساعة يوهب فيها المرء مقدرة على التبوء • أتنبأ لكم يا قاتلي بأنه لـن يكاد ينفذ حكم الموت حتى ينزل بكم ما هو أشد من ذلك هولا • لقد حكمتم بموتي ، لأنكم أردتم أن تفلتوا من ذاك الذي يتهمكم ، ولكيلا تحاسبوا على ما قدمت أيديكم ، ولكن لن يكون لكم ما ترجعون ، بل نقيضه • فسيكون متهموكم أوفر عددا منهـم اليوم ، اذ سيهب في وجوهكم من كنت مسكتهم حتى الآن ، وسيكون أولئك أشد قسوة عليكم لأنهـم دونكم سنا ، وسيذيقونكم من العذاب أكثر ممـا تذوقون اليوم ، فان حسبتـم أنكم خالصون مـن متهمكم بقتله ، كي لا ينغص عليكم عيشكم ، فأنتم مخطئون ، اذ ليست تلك سبيلا مؤدية الى الفرار ، ولا هي مما يشرفكم ، وأيسر من ذلك وأشرف ألا تهاجموا الناس ، بل تبادروا باصلاح أنفسكم • تلك هي نبؤتي التي أبلغها الى القضاة الذين حكموا علي قبل رحيلي •

وأنتم أيها الاصدقاء الذين سعوا الى براءتي ، أحب كذلك أن أتحدث اليكم عما وقع ، عندما يشغل

الرؤساء ، وقبل أن أذهب الى مكان موتي ، فالبثوا قليلا ، لأننا نستطيع أن يتحدث بعضنا الى بعض ما دامت هناك فسحة من وقت • أنتم أصدقائي وأحب أن أدلكم على معنى هذا الذي وقع • يا قضاتي — فأنا أدعوكم قضاة بحق — أحب أن أحدثكم بأمر عجيب ، لقد كانت مشيرتي حتى الآن ، تلك المشيرة التي عهدتها في دخيلتي ، لا تفتأ تردني في توافه الأمور ، ان كنت مقدما على زلل أو خطأ في أي شيء ، والآن — كما ترون — قد داهمني ما يحسبه اجماع الناس أقصى الشرور وأقساها ، ولم تلوح لي مشيرتي بعلامة المعارضة حينما تركت داري في الصباح ، ولا حين كنت أصعد الى هذه المحكمة ، ولا حين ألقيت كل ما اعتزمت أن أقوله ، ومع أنني عورضت كثيرا أثناء الحديث ، الا أن المشيرة لم تعارضني في كل ما قلت أو فعلت مما يتصل بهذا الأمر ، فيم أعلل هذا ، وكيف أفهمه ؟ سأخبركم : اني أعد هذا دليلا على أن ما حدث لي هو الخير ، ويخطيء من يظن منا أن الموت شر • هذا دليل ناهض على ما أقول ، لأن الاشارة التي عهدتها لم تكن لتتردد في معارضتي لو كنت مقبلا على الشر دون الخير •

لنقلب النظر في الأمر ، وسنرى أن ثمة بارقة قوية من الامل تبشر بأن الموت خير • فاحدى اثنتين: اما أن يكون الموت عدما وغيبوبة تامة ، واما أن يكون كما يروي عنه الناس تغيرا وانتقالا للنفس من هذا العالم الى عالم آخر • فلو فرضتم فيه انعدام الشعور ، وأنه كرقدة النائم الذي لا تزعجه حتى أشباح الرؤوس ، ففي الموت نفع لا نزاع فيه، لأنه لو أتيح لانسان أن يقضي ليلة لا يزعج نعاسه فيها شيء ، حتى ولا أحلامه ، ثم قارنها بما سلف في حياته من ليال وأيام ، وسئل بعد ذلك : كم يوما وليلة قضاها بين أعوامه وكانت أبهج من تلك الليلة وأسعد ؟ فلا أحسب أحدا — ولا أختص بالقول أحدا — بل لن يجد حتى أعظم الملوك بين أيامه ولياليه كثيرا من أشباهها • فاذا كان الموت كهذا فأنعم به ، وليس الخلود اذن الا ليلة واحدة ! أما ان كان الموت ارتحالا الى مكان آخر ، حيث يستقر الموتى جميعا كما يقال ، فأي خير يمكن أن يكون أعظم من هذا أيها الاصدقاء والقضاة ! واذا كان حقا أنه اذا بلغ الراحل ذلك العالم الأدنى ، خلص من أساطين العدل في هذا العالم ، وألفى قضاة بمعنى الكلمة الصحيح ، اذ يقال ان القضاء هناك

في أيدي مينوس ، ورادامنتوس ، وايكوس ، وتربتوليموس ، وسائر أبناء الله الذين عمروا حياتهم بأقوم الاخلاق ، فما أحب الى النفس ذاك الارتحال وهل يضن الرجل بشيء اذا أتيح له أن يتكلم مع أورفيوس ، وموسيوس ، وهزيود ، وهوميروس ؟ كلا ، لو كان هذا حقا فذروني أمت مرة ومرة ، فسأصادف متاعا رائعا في مكان أستطيع فيه أن أتحدث الى بالاميدس . وأجاكس بن تلامون، وغيرهم من الابطال القدامى الذين تجرعوا المنون بسبب قضاء ظالم ، ولا أظنني حين أقارن الآن آلامي بآلامهم الا مغتبطا مسرورا . وفوق كل هذا فسأتمكن من استئناف بحثي في المعرفة الحق ، والمعرفة الزائفة ، وكما فعلت هنا سأفعل في العالم الثاني ، وسأكشف عن الحكيم الصحيح ، وعمن يدعي الحكمة باطلا . بماذا يضن الرجل أيها القضاة اذا أتيح له أن يمتحن قائد الحملة الطروادية الكبرى أو أدونيس ، أو سسفوس وغير هؤلاء ممن لا يقعون تحت الحصر رجالا ونساء ؟ ألا ما أعظمها غبطة لا تحد تلك التي أجدها في نقاشهم ومحاورتهم، لأنهم في ذلك العالم لن يقضوا على أحد بالموت من أجل هذا . كلا ولا ريب ، هذا فضلا عما يصادفه

الناس في ذلك العالم من سعادة عزت على هذه الدنيا فان صح ما يقال فهم ثمة خالدون •

فابتسموا اذن للموت أيها القضاة واعلموا علم اليقين أنه يستحيل على الرجل الصالح أن يصاب بسوء ، لا في حياته ولا بعد موته ، فلن تهمله الآلهة ، ولن تهمل ما يتصل به ، كلا ، وليست ساعتي الآزفة قد جاءت بها المصادفة العمياء ، فلست أرتاب في أن الموت مع الحرية خير لي ،ولذلك لم تشر مشيرتي بشيء ولست لهذا غاضبا من المدعين ، أو ممن حكموا علي ، مما نالتني منهم اساءة ، ولو أن أحدا منهم لم يقصد الى أن يعمل معي خيرا ، وقد أعاتبهم عتابا رقيقا •

وان لي عندهم لرجاء ، فأنا ألتمس أيها الأصدقاء ، اذا ما شب أبنائي ، أن تنزلوا بهم العقاب • وأحب أن تؤذوهم كما آذيتكم ، وذلك ان بدا منهم اهتمام بالثروة ، أو بأي شيء أكثر مما يهتمون بالفضيلة ، أو اذا هم ادعوا أنهم شيء ، وكانوا في حقيقة الامر لا شيء •

اذن فأنحوا عليهم باللائمة كما فعلت معكم ،

لاهمالهم ما ينبغي أن يبذلوا فيه عنايتهم ، ولظنهم أنهم شيء على حين أنهم في الواقع لا شيء . فاذا فعلتم هذا ، أكون قد نالني ونال أبنائي العدل على أيديكم .

لقد أزفت ساعة الرحيل ، وسينصرف كل منا الى سبيله ، فأنا الى الموت ، وأنتم الى الحياة ، والله وحده عليم بأيهما خير .

سقراط في سجنه :

بعد انتهاء محاكمة سقراط ،وحيث قرر القضاة الحكم عليه بالموت ، اقتيد الى السجن ، لينتظر تنفيذ حكم الاعدام فيه حسب الأصول المتبعة في أثينا ، والقاضية بتنفيذ الحكم فورا بالمحكوم عليه ، ولكن اليوم السابق لمثول سقراط أمام المحكمة كان أيضا اليوم الاول لسفر الوفد الذي اعتاد سكان أثينا على ارساله كل عام الى ديلوس ، وكانوا يقصدون بهذا الاحتفال تخليد ذكرى مآثر تسيوس الذي أنقذ أثينا من الجزية السنوية التي كانت تدفعها شبابا وفتيات كقرابين وغذاء للمنيتور الكريتي .وكانت عقوبة الموت لا تنفذ بالمحكوم عليه طيلة غياب

سفينة الدولة في بعثتها هذه • وقد استغرق غيابها في ذاك العام وقتا طويلا بقي معه سقراط طيلة شهر كامل رهين سجنه •

وقد يكون من المتوقع انهم كانوا يترقبون أن يحدث بعض التأخير في تنفيذ الحكم على سقراط ، وربما كان أعداء سقراط قد قرروا سرا أن يسهلوا له الفرار من السجن ومن البلاد • وكذلك عمد أتباعه وأصدقاؤه الى محاولة تسهيل مهمة فرار سقراط من السجن ، ولكن سقراط هذا المعلم الحكيم رفض بشموخ واباء أن يغادر سجنه مهما كانت النتائج وليس عليه الا أن ينفذ قوانين الدولة التي يرى وجوب احترامها حتى ولو كانت جائرة •

ومن الطبيعي أن يزور سقراط في سجنه طلابه ومريديه لالقاء نظرة أخيرة عليه ولتوديعه الوداع الأخير قبل أن يطفأ نوره الشعشعاني الذي أنار النفوس وأضاء العقول بما قدم لهم من أفكار عقلانية وآراء عرفانية فعلت في أنفسهم وذواتهم فعل السحر •

وفي عام ٣٩٩ ق•م• بينما كان سقراط في غرفة

في سجن الدولة في أثينا ، من قبل اطلالة الفجر بحوالي نصف ساعة ، والظلام يكاد يلف الغرفة لولا بصيص نور مصباح زيتي ، وقد أسند سرير الى الحائط ، وبقربه منضدة عليها المصباح ، وكان سقراط يتمدد بهدوء واطمئنان على ذلك السرير ، بينما يجلس عند قدميه صديقه الحميم أقريطون على مقعد خشبي • وأقريطون هذا رجل مهيب طاعن في السن ولطيف وعملي ، تصطخب في أعماقه انفعالات عاطفية حبيسة •

وما لبث سقراط الذي كان مستغرقا في نومه أن تململ وتثاءب وفتح عينيه ، حتى شاهد صديقه أقريطون فقال له : أأنت هنا يا اقريطون ؟ لا شك أن الوقت ما يزال مبكرا ؟

أقريطون : بلى انها لكذلك •

سقراط : كم هي على التحديد ؟

أقريطون : الفجر في البزوغ •

سقراط : عجيب أن يأذن لك حارس السجن بالدخول •

أقريطون : انه يعرفني يا سقراط لأنني جئت مرارا ، ولأنني فوق ذلك ذو فضل عليه •

سقراط : أجئت الآن توا ؟

أقريطون : كلا بل جئت منذ حين ٠

سقراط : اذا فما الذي أجلسك صامتا ، وكان الأجدر بك أن توقظني على الفور ؟

أقريطون : حقا يا سقراط اني لم أكن لأرضى لنفسي كل هذا الغم والأرق ، ولكني أخذت بالعجب أن رأيتك في نعاس هادىء ، فلم أرد لهذا أن أوقظك ، وآثرت لك أن تظل بعيدا عن الأسى ، لقد عرفتك دائما سعيدا بما لك من مزاج هادىء ولكني لم أر الدهر ضريبا لك في احتمالك لهذا المصاب مستخفا باسما !

سقراط : ان الانسان يا أقريطون اذا عمر ما عمرت فلا ينبغي له أن يجزع من شبح الموت ٠

أقريطون : ولكن سواك من الكهول ، اذا ما نزلت بهم أشباه هذه الكوارث لا يمنعهم الهرم من الجزع ٠

سقراط : قد يكون ذاك ، ولكن هلا حدثتني عما أتى بك في هذه الساعة الباكرة ؟

أقريطون : أتيت أحمل نبأ مؤلما يبعث على

الشجن ، لا بالنسبة اليك فيما أظن ، بل بالنسبة لنا جميعا ــ نحن أصدقاءك ــ وهو عندي أبلغ ما يكون ايلاما ٠

سقراط : ماذا ؟ أحسب أن قد عادت السفينة من ديلوس ووصولها نذير بموتي ؟

أقريطون : كلا ، لم تبلغنا السفينة بعد ،ولكنها ربما وصلت اليوم ، فقد أنبأني أناس جاءوا من صونيوم ، أنهم خلفوها هناك ، واذن فآخر يوم من حياتك يا سقراط هو الغد ٠

سقراط : مرحى يا أقّريطون ، ان كانت هذه ارادة الله فمرحبا بها ، ولكني أعتقد أن سيؤجل الأمر يوما آخر ٠

أقريطون : ومن أنبأك هذا ؟

سقراط : هاك الخبر ٠ اني بالغ أجلي في اليوم التالي لوصول السفينة ٠

أقريطون : نعم ، وهذا ما يرويه أولو الأمر ٠

سقراط : ولكني لا أظن السفينة بالغتنا الا غدا ٠ عرفت ذلك من رؤية رأيتها ليلة أمس ، بل كنت أراها الآن توا ، حين تركتني ــ لحسن حظي ــ

نائما •

أقريطون : وكيف كانت رؤياك تلك ؟

سقراط : جاءتني شبيهة امرأة جميلة وسيمة ، تدثرت بثوب أبيض ، وصاحت بي قائلة : يـا سقراط : انك ذاهب الى أخراك في اليوم الثالث منذ الآن •

أقريطون : ما أعجبه من حلم يا سقراط !

سقراط : معناه ظاهر يا أقريطون ، وليس في مجال للريب •

أقريطون : نعم انه جلي غاية الجلاء ، ولكن ، أواه ! يا عزيزي سقراط ، دعني أتوسل اليك مرة أخرى ، أن تأخذ بنصحي فتعمد الى الهروب ، لأنك اذا مت فلن أفقد فيك صديقا فريدا وكفى ، ولكن ثمة فوق ذلك شرا : سيزعم مـن لا يعرفـك ولا يعرفني عن الناس أني كنت أستطيع لك النجاة لو أنني رغبت في بذل المال ، ولكنـي لم أعبأ بك ، أفيمكن أن يكون بعد هذا العار عار ـ أن يقال اني آثرت المال على حياة صديق ؟ وهيهات أن يقتنع الدهماء بأني أردتك على الفرار فرفضت •

سقراط : وفيم العناية بحديث الدهمـاء يـا

عزيزي أقريطون سترى الفئة الصالحة في ذلك رأيا صوابا يطابق ما وقع ، وهـي وحدها جديرة بالاعتبار ٠

أقريطون : ولكنك ترى يا سقراط أن رأي الدهماء لا بد من اعتباره وذلك ظاهر في قضيتك أنت ، ففي مقدورهم أن ينزلوا أفدح المحن بمن لم يظفر عندهم بالرضى كائنا من كان ٠

سقراط : ليتهم يستطيعون ذلك يا أقريطون فذلك كل ما أرجوه ، اذ لو استطاعوا لكان كذلك في وسعهم أن يفعلوا أعظم الخير ، فيكون ذلك منهم جميلا ٠ ولكنهم في حقيقة الامر عاجزون عن فعل الخير والشر على السواء ، وليس في مقدورهم أن يصيروا الرجل حكيما أو فدما ، وكل أفعالهم وليدة المصادفة ٠

أقريطون : نعم ولست منازعك في ذاك ، ولكن هلا تفضلت فأنبأتني يا سقراط ـ ان كنت لا تغض الطرف علي وعن سائر أصدقائك فيما تعرف من الأمر ـ ألست تخشى أنك ان فررت من هذا المكان فقد يصيبنا النمامون بالضر بسبب اختطافك ، وأنا

قد نفقد أملاكنا كلها أو جلها ، أو قد ينزل بنا من الشر ما هو أشد من ذلك هولا ؟ فليطمئن قلبك ان كان ذلك ما تخشاه • فواجب حتم علينا أن نخاطر بهذا وبما هو أعظم من هذا في سبيل نجاتك ،فاقتنع اذن بما أقول ، وأفعل بما أشير •

سقراط : نعم يا أقريطون ، وليس هذا الذي ذكرته كل ما أخشى ، وان يكن جانبا منه •

أقريطون : لا تخف • ان هناك نفرا يود لو ينجيك فينتزعك من غيابة السجن ، ولن يكلفهم ذلك شططا ، أما النمامون منهم كما ترى لا يشتطون في الطلب ، ويقنعهم من المال قليلة • ان مالي بأسره رهن اشارتك ، وهو كاف فيما أعتقد ، فان أشفقت أن ينفد كله ، فها هم أولاء نفر من الغرباء يمدونك بما يملكون ، وهذا أحدهم سمياس الطيبي قد أحضر معه لهذا الغرض نفسه مبلغا من المال • وذلك سيبيس وغيره كثيرون ، يتمنون أن يبذلوا في سبيلك أموالهم ، اذن فلا تحسب لذلك حسابا ، ولا تتردد في تنفيذ الفرار • ولا تقل كما قلت في المحكمة انك لا تدري ماذا عساك أن تفعل بنفسك ان فررت ، فأني حللت نزلت من الناس منزلا

كريما ، وليس ذلك قاصرا على أثينا ، فثمة في تساليا ستجد من أصدقائي حمايـة وتقديـرا ان أحببت الذهاب اليهم ، ولن تصادف بين بني تساليا جميعا فردا يصيبك بالأذى ، ولست أرى بعد هذا كله ما يبرر لك يا سقراط أن تفرط في حياتـك ، والنجاة ميسورة مستطاعة • انك لتلعب بنفسك في أيدي أعدائك وقاتليك ، بل اني لأزعم فوق هذا أنك انما تسيء الى أبنائك ، لأنك آثرت أن ترتحل تاركهم لما قسمت لهم حظوظهم وكان في وسعك أن تقوم بنفسك على تنشئتهم وتربيتهم ، فان لـم يصبهم ما يصيب اليتامى عـادة مـن قضاء ، مـا استحققت عندهم مـن الشكر الا قليـلا ، فليس لانسان أن يقذف في العالم بأطفـال لا يحـب أن يستميت حتى النهاية في اطعامهم وتربيتهم ، ولكنك تختار أيسر الامرين ، فيما أظن ، لا أحسن الامرين وألصقها بالرجولة ، وكان ذلك أجدر برجل مثلك يبشر بالفضيلة في أفعاله جميعا • حقا اني لأستحي منك بل من أنفسنا نحـن أصدقاءك ، كلمـا دار بخلدي أن قصتك هذه جميعا ، ستنسب الى نقص في بسالتنا ، فما كان ينبغي أن تكون المحاكمة ، أو كان يجب أن تختم بغير ما ختمت به ، وهذه النهاية

التي أراها أسوأ العبث ، ستبدو للناس كأنما صادفت منا ارتياحا ، لما أبديناه من ضعة وخور ، نحن الذين كان بوسعنا أن ننجو بك ، كما كان بوسعك أن تنجو بنفسك ، لو كنا نملك لأي شيء نفعا (اذ لم يكن الفرار أمرا عسيرا) وسيظن يا سقراط أنا لم نقدر أن ذلك كله سينقلب علينا وعليك بؤسا وعارا ، ففكر اذن في الامر ان لم تكن قد اعتزمت بعد شيئا ، فقد انقضت فرصة التفكير ولم يعد لديك الا أمر واحد يجب انجازه هذا المساء ، لو كنت تريد له انجازا ، فان أرجأت أمرك تعذر واستحال ، وعلى ذلك فأنا أتوسل اليك يا سقراط أن تسلس لي القياد وأن تفعل بما به أشير .

سقراط : أي عزيزي أقريطون ! ما أعز حماسك وما أنفسه ، لو كان في جانب الحق ، أما ان كان للباطل فكلما ازداد الحماس اشتعالا ازداد الأمر سوءا ، فلننظر اذن ان كانت هذه الاعمال واجبة الأداء أم ليست كذلك ، فقد كنت دائما ، وما أزال ، من تلك الطبائع التي تلتزم دليل العقل ، كائنا ما كان رأيه ، ما دام يبدو عند التفكير أنه الرأي الأمثل .

أما وقد أصابتني هذه المحنـــة فلا يسعني أن أهمل الآن ما ارتأيته قبلا ، فما زالت مبادئي التي طالما أجللتها وقدستها ، تنزل عندي منازل الاجلال والتقديس • فثق أني لن أظاهرك في الرأي ، اللهم الا اذا اهتدينا الآن الى مبدأ يكون خيرا منها • نعم، لن أصغي اليك حتى ولو زادني الدهماء حبســا ومصادرة وموتا ، ملقين في نفوسنا من أراجيــف الشياطين المفزعة ما نفزع به الاطفال ؟ فأي سبل التفكير أهدى الى بحث هذا الموضوع ؟ أغودا الى رأيك الذي سقته من قبل عما يقول الناس عنـــا ، وبعضه يستحق الاعتبار دون بعض كما سبق لنـــا القول ، أكنا نصيب لو أننا أخذنا برأيك (وهو أن يقام وزن لما يقول الناس) قبل الحكم بالادانة ، أم هل ينقلب الرأي الذي كان صائبا حينا ما ، كلاما لمجرد الكلام ، ويتبين أنه لم يكن في الواقع الا عبثا اتخذ سبيلا للتسلية واللهو ؟ ابحث معي هذا يا أقريطون : أترى أن لم يعد منطقي الذي اتخذته أولا يلائم على أية حال ما يكتنفني الآن من ظروف، أم لست ترى الامر كذلك ؟ ثم هل هو حقيق عندي بالرفض أم بالقبول ؟ ان كثـــيرا ممن يزعمـــون لأنفسهم رجاحة الرأي يذهبون فيما أعتقد الى هذا

الذي أشرت اليه من قبل ، وهو أن من الناس بعضا يجدر بآرائهم الاعتبار ، وأما بعضهم الآخر فلا يصح أن يؤبه له · وأنك يا أقريطون لست مقبلا غدا على موت ، أو ليس هناك احتمال بشري بهذا على الاقل ، فأنت اذن حكم صالح ، لا يؤثر فيك الهوى ولا تميل بك ظروفك وموقفك عن جادة الحق · حدثني اذن : ألست مصيبا فيما أزعم ، بألا نقدر من آراء الناس الا بعضها فقط ؟ لقد أخذت بهذا الرأي ، وأنا أسائلك هلا تراني قد أصبت فيما ارتأيت ؟

أقريطون : ليس في ذلك ريب ·

سقراط : ألا يجب أن نحفل بما يقوله أبرار الناس دون شرارهم ؟

أقريطون : بلا ·

سقراط : وما يرى الحكماء فهو خير ، وما يرى غير الحكماء فهو شر ؟

أقريطون : لا شك في ذلك ·

سقراط : لننظر ما قيل في غير هذا الموضوع ، هل يطلب الى طالب التمرينات البدنية أن يصغي الى القدح والثناء ، والى رأي كل انسان فيه ، أم

يجب أن يستمع الى رأي رجل واحد فقط ـ هو طبيبه أو مدربه كائنا من كان ؟

أقريطون : انه يستمع الى رأي رجل واحد فحسب ٠

سقراط : أينبغي أن يخاف اللوم وأن يرحب بالثناء يوجهه ذلك الرجل وحده ، وألا يأبه للوم الناس ومدحهم ؟

أقريطون : بدهي ما تقول ٠

سقراط : ويجب أن يعيش ويدرب ، وأن يأكل ويشرب ، على نحو ما يبدو صالحا لذلك المعلم الأوحد ، وهو عليم بأمره ، فذلك أجدى من السير تبعا لما يراه سوى معلمه من الناس ولو كانوا أجمعين ؟

أقريطون : هذا حق ٠

سقراط : وأنه لو يمض هذا الرجل وحده وغض النظر عن آرائه ومدائحه واضعا في اعتباره رأي الكثرة التي لا تفقه من الامر شيئا ، أفلا يعاني شرورا ؟

أقريطون : انه بغير شك يعانيها •

سقراط : وماذا عساها أن تكون تلك الشرور ؟ الام تنحو ؟ وأي شيء تصيب من الشخص المتمرد ؟

أقريطون : لا ريب في أنها ستصيب منه الجسد ، فذلك ما تقوى على هدمه الشرور •

سقراط : ذلك جيد جميل ، أليس ذلك حقا يا أقريطون بالنسبة الى الاشياء الأخر ، ولا حاجة بنا الى ذكرها تفصيلا ؟ أينبغي أن نتبع رأي الجمهرة ، ونخشاها في موضوعات العدل والظلم ، والجميل والقبيح ، والخير والشر ، وهي ما نحن الآن بصدد بحثه ، أم نتبع في ذلك رأي الرجل الواحد الـذي يفهمها ، والذي يجب أن يكون له منا هيبة واجلال أكثر مما يكون لسائر الناس أجمعين ، والذي ان نبذنا قوله فانما نهدم في أنفسنا جانبا كان يرجى له أن يقوم بالعدل وأن يسوء بالظلم ، أليس فينا ذلك الجانب ؟

أقريطون : انه موجود يا سقراط ، ولا شك في وجوده •

سقراط : خذ مثلا شبيها بهذا : هبنا انتصحنا بما ينصح به هؤلاء الذين لا يفقهون فأفسدنا من

أنفسنا جانبا ، تصلحه الصحة ويتلفه المرض ـ أفتكون الحياة جديرة بالبقاء ، اذا ما فسد ذاك ؟ وانما أعني به الجسد ٠

أقريطون : نعم ٠

سقراط : أفي وسعنا أن نعيش وأجسامنا مصابة بالشر والفساد ؟

أقريطون : كلا ولا ريب ٠

سقراط : وهل تساوي الحياة شيئا اذا ما فسد من الانسان جزؤه الأسمى ، ذلك الذي تقومه العدالة ويفسده الجور ، أفيمكن أن يكون ذلك العنصر الذي يرتبط أمره بالعدل والجور ـ مهما يكن شأنه في الانسان ـ أدنى منزلة من الجسد ؟

أقريطون : كلا ولا شك ٠

سقراط : هو اذن أرفع مقاما ٠

أقريطون : هو أرفع مقاما الى حد بعيد ٠

سقراط : اذن فلا ينبغي يا صاح أن نأبه لما تقوله الجمهرة عنا ، انما يجب أن نصغي لحكم الحقيقة ، كما نستمع الى رأي ذلك الواحد الذي يفهم كنه العدل والظلم ، فأنت اذن قد وقعت في

الخطأ حين ارتأيت وجوب العناية بما يقوله الدهماء في الظلم والعدل ،والخير والشر .والزائن والشائن، سيقول أحد : « ولكن الدهماء في مقدورها اعدامنا » ٠

أقريطون : نعم يا سقراط ، سيكون ذلك بغير شك رد ما تقول ٠

سقراط : هذا حق ، ولكن مع ذلك يدهشني أن أرى الحجة القديمة لا تزال فيما أحسب قائمة قوية كما كانت ، وأحب أن أعرف ان كنت أستطيع أن أقول هذا القول في قضية أخرى ـ وهي أن ليست الحياة حقيقية بالتقدير ما لم تكن قبل كل شيء حياة خيرة ٠

أقريطون : نعم بقي لنا أن نبحث هذه أيضا ٠

سقراط : والحياة الخيرة تعادل العادلة الشريفة ـ أليس هذا كذلك صحيحا ؟

أقريطون : نعم انه صحيح ٠

سقراط : سأنتقل من هذه المقدمات الى البحث عما اذا كان واجبا علي أن أحاول الفرار بغير موافقة الأثينيين ، أم أن ذلك لا يجوز ، فان كنت

ىلى حق صريح في الفرار ، حاولته ، وان لم أكن ،
متنعت • أما سائر الاعتبارات التي ذكرتها عن
لال وضيعة الاخلاق وواجب تربية الاطفال ، فهي
ثما بلغني ليست الا تعاليم الدهماء الذين لو
ستطاعوا لما أبوا أن يبعثوا الى الحياة أناسا ، كما
أنهم لا يتعففون عن أن يوردوا الحتف أناسا ،
وتكفيهم في كلتا الحالتين أوهن الاسباب • أما وقد
وصلنا بالجدل الى هذا الحد ، فقد بقيت لنا مشكلة
واحدة جديرة بالبحث وهي : هل نكون على حق في
الهروب بأنفسنا ، أو في تحميل سوانا عناء عوننا
في الفرار ، لقاء نقدهم جزاء وشكورا ، أم لا نكون،
فان كانت الأخيرة فلا ينبغي أن يحسب حسابا لموت
أو لما شئت من الكوارث التي قد تنجم عن بقائي
هنا •

أقريطون : أحسبك مصيبا يا سقراط ، فكيف
سبيلنا اذن الى البحث ؟

سقراط : لننظر معا في الامر ، فان استطعت لما
قول تفسيرا فافعل ، وسأقنع بك ، والا فامسك
ا صديقي العزيز ، ولا تقل ثانية بأنه يجب علي
ان ألوذ بالفرار برغم ارادة الأثينيين وليتني أجد

منك اقناعا ، ولشد ما أرغب في هذا على ألا يكون ذلك مخالفا لما أراه حكما سديدا ، وتفضل الآن فانظر في موقفي الاول ، وحاول ما استطعت أن تجيب عما أقول ٠

أقريطون : سأبذل في ذلك وسعي ٠

سقراط : أفيجوز لنا القول بأنه لا ينبغي لنا قطعا آن نتعمد الخطأ ، أم أن فعل الخطأ مقبول حينا مرذول حينا آخر ، أم أن فعله أبدا شر ووصمة عار كما سبق لي القول الآن وسلمنا بصحته معا ؟ أفننبذ الآن كل ما سمحنا لأنفسنا به منذ أيام قلائل ؟ أم أننا قضينا هذا العمر الطويل ، يحاور بعضنا بعضا في حماسة واخلاص لكي نوقن ونحن في هذه السن بأنا لا نفضل الاطفال في شيء ؟ أم نثق ثقة قاطعة بصحة ما قيل من قبل ، من أن الجور دائما شر وعار على الجائر ٠ برغم ما يرى الدهماء ، وبرغم ما ينجم عن ذلك من نتائج ، حسنة كانت أم سيئة ؟ هل نؤيد هذا ؟

أقريطون : نعم ٠

سقراط : اذن يجب ألا نفعل الخطأ ٠

أقريطون : يقينا يجب ألا نفعله ٠

سقراط : واذا أصابنا الضرر فلا نرده بضرر مثله ، كما تتخيل كثرة الناس ، لأنه يجب ألا نصيب أحدا بضر ٠

أقريطون : واضح أن ذلك لا يجوز ٠

سقراط : ثم هل يجوز لنا أن نفعل الشر يا أقريطون ؟

أقريطون : لا يجوز قطعا يا سقراط ٠

سقراط : وما رأيك في رد الشر بالشر ، وهي أخلاق الدهماء أذلك عدل أم ليس بالعدل ؟

أقريطون : ليس بالعدل ٠

سقراط : فلأن تصيب أحدا بشر كأن تصيبه بضر ٠

أقريطون : صحيح جدا ٠

سقراط : اذن لا ينبغي لنا أن نأخذ بالثأر ، ولا أن نرد الشر بالشر لأحد ما ، كائنا ما كان الشر الذي ابتلانا به ، وأحب أن تنظر في الامر يا أقريطون : لترى هل كنت حقا تعني ما تقول ، ذلك لأنه لم يأخذ بهذا الرأي يوما ، ولن يأخذ به الى آخر الدهر فريق من الناس كبير ٠ ولا سبيل الى اتفاق بين من يقرون هذا الرأي ومن لا يقرونه ، فما بد من أن يزدري بعضهم بعضا ، عندما يرون

كم بينهم من شقة الخلاف : حدثني اذن : أأنت متفق معي ومؤيدي في مبدئي ذاك ، وهو أن ليس من الحق ايقاع الضر ، ولا الاخذ بالثأر ، ولا رد الشر بالشر ؟ أمسلم أنت بهذا مقدمة لحديثنا ، أم أنت منكر له راغب عنه ؟ لقد كان ذلك مذهبي منذ عهد بعيد ، وما يزال كذلك ، فان كنت ترى غير ذلك رأيا ، فهات ما عندك ، أما ان كنت بعد هذا كله لا تزال عند رأيك الاول ، انتقلت معك في الحديث خطوة أخرى •

أقريطون : انني ثابت عند رأيي ، فتستطيع أن تسير في الحديث •

سقراط : سأنتقل اذن الى الخطوة الثانية التي يمكن أن توضع في صيغة هذا السؤال : أينبغي للانسان أن يفعل ما يراه حقا ، أم ينبغي له أن ينقض الحق •

أقريطون : انه يجب على الانسان أن يفعل ما يظنه حقا •

سقراط : ولكن ما تطبيق هذا ان صح ؟ ألست أسيء الى أحد ان تركت السجن برغم ارادة

الأثينيين ؟ أو على الأصح ، ألست اخطيء في حق أولئك الذين ينبغي أن يكونوا من أبعد الناس عن الاساءة ؟ ألا يكون ذلك تطليقا لمبادئي التي سلمنا معا بعدلها ، ماذا تقول في هذا ؟

أقريطون : لست أدري يا سقراط ، فلا أستطيع أن أقول شيئا •

سقراط : اذن فانظر الى الامر على هذا الوجه: هبني هممت بالأبوق ، أو ان شئت فسم هذا العمل بما أردت من أسماء ، فجاءت إلي القوانين والحكومة تسائلني : حدثنا يا سقراط ، ماذا أنت فاعل ؟ أتريد بفعله منك أن تهز كياننا ـ أعني القوانين والدولة بأسرها بمقدار ما هي في شخصك ماثلة ؟ هل تتصور دولة ليس لأحكام قانونها قوة ، ولا تجد من الافراد الا نبذا واطراحا ، أن تقوم قائمتها ، فلا تندك من أساسها ؟ فبماذا نجيب يا أقريطون عن هذه العبارة وأشباهها ؟ وسيكون مجال القول واسعا لكل انسان ! وللخطيب البليغ بنوع خاص ، يهاجمون هذا الشر الذي ينجم عن اطراح القانون الذي لا بد لحكمه من النفاذ • وربما أصبنا نحن : نعم ، ولكن الدولة قد آذتنا ، وجارت علينا في

قضائها ، هبني قلت هذا .

أقريطون : جميل جدا يا سقراط .

سقراط : سيجيب القانون : أفكان ذلك مما قطعته معنا من عهد ، أم كان لزاما عليك أن تصدع لما حكمت به الدولة ؟ فان بدت على من قولهم هذا علائم الدهشة ، فربما أضاف القانون قوله : أجب يا سقراط بدل أن تفتح لنا عينيك : وقد عهدناك سائلا ومجيبا . حدثنا ، ما شكاتك منا ، تلك التي تسوغ لك محاولة هدمنا وهدم الدولة معا ؟ فوق كل شيء ، ألم نأت بك الى الوجود ؟ ألم يتزوج أبوك من أمك بعوننا فأعقباك ؟ قل ان كان لديك ما تعترض به على أولئك الذين ينظمون الزواج منا ؟ وهنا لا بد من اجابتي أن لا ، أو على أولئك الذين منا ينظمون طرائق التغذية والتربية للأطفال ، وفي ظلها نشأت أنت ؟ ألم تكن القوانين التي نهضت بهذا على حق في أن طلبت الى أبيك أن يدربك في الموسيقى ورياضة البدن ؟ وهنا يلزم أن أجيب أن قد كانت على حق : حسنا ، فان كنا قد أتينا بك الى العالم ، ثم أطعمناك فأنشأناك ، أفأنت جاحد أنك قبل كل شيء ابننا وعبدنا كما كان آباؤك من قبل ؟ فان صح هذا فلسنا واياك

سواسية ، فلا تظن أن من حقك أن تفعل بنا ما نحن بك فاعلون ، وهل يكون لك أدنى حق في أن تنال أباك وسيدك ، ان كان لك أب أو سيد ، بالضرب أو بغير ذلك من السوء ، اذا وقع عليك منه ضرب ، أو أصابك منه غير ذلك من الشر ؟ لا نخالك قائلا بهذا ....

وان كان لا يجوز أن يقسو الانسان على أبيه أو أمه ، فما أوجب أن يكون رحيما على وطنه ، بماذا نجيب على هذا يا أقريطون ؟ القوانين فيما تقول صادقة أم ليست بصادقة ؟

أقريطون : أحسبها صادقة فيما تقول .

سقراط : وستقول القوانين بعدئذ : اعلم يا سقراط ، ان صح هذا ، أنك بهذه المحاولة انما تسيء الينا ، لأننا بعد اذ أتينا بك الى الدنيا ، وأطعمناك وأنشأناك وأعطيناك كما أعطينا سائر أبناء الوطن قسطا من الخير ، ما استطعنا للخير عطاء ، فقد أعلنا فوق ذلك على رؤوس الاشهاد أن من حق كل أثيني أن يرحل الى حيث شاء حاملا متاعه معه ، اذا هو نفر منا بعد أن تقدمت به السن فعرفنا حق المعرفة وعرف على أي الأسس تسير

المدينة وليس فينا نحن القوانين ما يحول دونه أو يتدخل معه في أمره فلكل منكم اذا ما كرهنا وكره المدينة ، وأراد الرحيل الى احدى المستعمرات أو الى أية مدينة أخرى ، أن يذهب حيث شاء ، .... نحن القوانين التي أنت هادمها ، وانك الآن لتفعل ما لا يفعله الا العبد الخسيس ، فتولي أدبارك هاربا من العقود والعهود التي قطعتها على نفسك باعتبارك واحدا من أبناء الوطن ، فأجب لنا أولا عن هذا السؤال : أنحن صادقون في القول بأنك اتفقت على أن تحكم وفقا لنا ، بالفعل لا بالقول فقط ؟ أهذا حق أم كذب ؟ بماذا نجيب عن ذلك يا أقريطون ألسنا مضطرين الى التسليم .

أقريطون : ليس عن ذلك منصرف يا سقراط .

سقراط : أفلن تقول القوانين اذن : انك يا سقراط ناقض للمواثيق والعهود التي أخذتها معنا على نفسك اختيارا ، فما كنت في أخذها عجلان ولا مجبرا ولا مخدوعا ، ولكنك لبثت سبعين عاما تفكر فيها ، وكنت خلالها تستطيع أن تغادر المدينة ان كنا لم نصادف من نفسك قبولا ، أو كنت قد رأيت فيما اتفقنا عليه اجحافا بك ....

اصغ الينا اذن يا سقراط، نحن الذين أنشأناك ٠ لا تفكر في الحياة والابناء أولا ، وفي العدل آخرا . بل فكر في العدل أولا ، وأرج أن تصيب البراءة عند ولاة العالم الادنى ٠ فان فعلت ما يأمرك به أقريطون ، فلن تكون أنت ولا من يتعلق بك كائنا من كان ، أسعد أو أقدس أو أعدل في هذه الحياة ولا في أية حياة أخرى ٠ فارحل الآن بريئا ، مجاهدا لا فاعلا للرذيلة ، ضحية الناس لا ضحية القوانين ٠ أما ان صممت أن ترد الشر بالشر والضر بالضر ، ناقضا ما قطعته أمامنا على نفسك من عهود ومواثيق ، بمسيئا الى أولئك الذين ينبغي ألا يمسهم من اساءتك الا أقلها ، أعني نفسك ، وأصدقاءك ، ووطنك ، ونحن فسننقم عليك ما دمت حيا ، وستستقبلك قوانين العالم الأدنى وهي اخوتنا ، عدوا ، لأنها ستعلم أنك لم تدخر وسعا في هدمنا ٠ اصغ اذن الينا ، لا الى أقريطون ٠

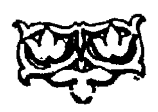
هذا هو الصوت الذي كأني به يهمس في مسمعي، كما تفعل نغمات القيثارة في آذان المتصوف ٠ أقول ان هذا هو الصوت الذي يدوي في أذني فيمنعني من أن أستمع الى أي صوت سواه ، واني لأعلم أن كل ما قد تقوله بعد هذا سيذهب أدراج الرياح

ومع هذا ، تكلم ان كان لديك ما تقوله ·

أقريطون : ليس لدي ما أقوله يا سقراط ·

سقراط : ذرني اذن أتبع ما توحي بــه الــي ارادة الله ·

« تم الكتاب »



الفهــرس

في سبيل
موسوعة
فلسفية



ابن طفيل

تأليف
الدكتور مصطفى غالب

منشورات
دار ومكتبة الهلال

طبعة جديدة منقحة
١٩٩١

بيروت ـ بئر العبد ـ شارع مكرزل بناية برج الضاحية
ملك دار الهلال تلفون : ٨٣٦٩٨١ ـ ٨٢٠٦٧٧
ص . ب ١٥/٥٠٠٣ برقياً مكتهلال

مقدمة

لم يكن ابن طفيل الفيلسوف الاسلامي الوحيد الذي عالج أفكاره العقلانية مستخدما القصص الرمزية الخيالية الاسطورية لتجسيد تفاعلاته العرفانية ، بل سبقه الى ذلك الكثيرين أمثال ابن سينا والفارابي واخوان الصفاء وغيرهم من أصحاب العقول الكبيرة الفاعلة في الافكار والمذاهب والمعتقدات . كل حسب اعتقاده ومذهبه العرفاني في التفكير والسلوك والادراك لماهية الوجود والموجودات ، ولمعرفة الخفايا والاسرار القابعة وراء تنظيم وترتيب هذا العالم بما فيه من كائنات ومكونات .

ومما يلاحظ ان الفلسفات القديمة قد عرفت أمثال هذه الاساطير الخيالية في قالب أخبار أو ملاحم أو قصائد صوروا فيها أفكارهم وسردوها في أساليب تسهل للجمهور الولوج اليها ، والاضطلاع على ما تحمله من مبادىء عرفانية وعقلانية ، وليست أسطورة هوميروس بان الطفل الذي تركته أمه خشية من والده هرمس ، وملحمة «شور» ، والولد اليتيم ، والفتاة الإلهية وغيرهما من الأساطير سوى نماذج تجسد بعض

العلوم والمعارف الانسانية .

ومن المؤكد أن أصحاب الافكار الابداعية الخلاقة منذ وجود الكون وحتى عصرنا الحاضر قد عالجوا الكثير من الأمور الفلسفية والآراء العرفانية التي تتفاعل في أعماقهم بواسطة القصص الرمزية الهادفة الى بلورة أفكارهم عن طريق التحليلات والتفسيرات التي تتكوكب في كتبهم ومصنفاتهم الفلسفية او القصصية .

وليست الآراء التي تشير الى ولادة الانسان من تفاعل الارض الا من نتاج عقول بعض الفلاسفة وخيالاتهم الواسعة الهادفة الى تعميم هذه الافكار لتدخل في عقول السذج من أبناء مجتمعاتهم ، وتتكوم كاعتقاد ثابت بأن الولادة الأولى لم تكن عن طريق التزاوج والتناسل انما كانت عن طريق التفاعل الطبيعي في عالم الكون والفساد ، والولادة الذاتية .

ومما لا شك فيه أن ابن طفيل قد سلك في قصته «حي بن يقظان» نفس المسلك الذي سلكه بعض الفلاسفة والأدباء الذي سبقوه ، ولكن ابن طفيل كسب قصب السبق بما عالج من أفكار ، واستعرض من آراء ، كانت مدار الجدل والنقاش في أيامه بين كبار الفلاسفة والعلماء .

والصورة التي رسمها ابن طفيل وهدف من ورائها الى بيان الانسجام وضرورته بين الدين والفلسفة ، يعطينا الدلالة الواضحة على مدى انشغال عقول علماء المسلمين في ذلك الوقت بالذات ، بالتطورات الفكرية التي دخلت الى صميم الدين الاسلامي ، وكادت تؤدي الى اخراجه

عن الطريق العرفاني الذي وضعه الرسول الكريم .

ويقول أحمد أمين : ان القالب القصصي الذي اتخذه ابن طفيل سبيلا نعرضه آرائه الفلسفية فقد درسه غرسية غومس دراسة علمية عميقة شاملة ، ذهب فيها الى أن هذا الهيكل العام للقصة مأخوذة من «قصة الصنم والملك وبنته» ، وهي احدى الأساطير التي نسجت حول شخصية الاسكندر الاكبر ، ولا بد أنها كانت معروفة عند أهل الاندلس فتناولها ابن طفيل وصاغها في قالب رمزي ، وفي هذا يقول غرسية غومس : «وقد وجد ابن طفيل في هذه الفكرة الادبية ذات الحيوية المتصلة والتي تبدو حقيقية وان كانت من نسج الخيال ، السبيل الى عرض نظرية المفكر المتوحد ونظريات فلسفية أخرى . هذا وقد وردت فكرة الفيلسوف المتوحد في كتابات ابن سينا وابن باجة ، وقد وجد ابن طفيل فيها كذلك وسيلة تتفق مع تفكيره اتفاقا بديعا ، بل ضمت هذه الحكاية نقطة ظاهرة استطاع ابن طفيل أن يفرغ فيها أفكاره ، ومن هنا نتج هذا التأليف الجميل بين قصة شائعة وبين الأفكار الفلسفية ، واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكارا ومنطقا وقوة شاعرية أن يخلق منها أثراً من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى .

وأطرف من هذا أن حكاية الصنم نفسها هي التي أوحت الى «جراسيان» فكرة كتابه المسمى «كريتيكون» : الناقد » . وقد استطاع كل من الأب بو ومنقذ بيلايو من بعده أن يظهرا العلاقة

الواضحة بين شخصية أندريبنو التي ترد في قصة ذلك اليسوعي الأرغوني (أي جراسيان) وبين شخصية حي بن يقظان التي ابتكرها الفيلسوف المسلم . ولا نعرف كيف اطلع جراسيان على رسالة ابن طفيل التي لم تنشر في لغة أوروبية الا سنة ١٦٧١ م . وقد أثبت غرسية غومس أن كتاب الكريتيكون أقرب الى قصة « الصنم » منه الى « رسالة حي بن يقظان » . وأدت به المقارنة بين الكتابين الى القول بأن علة هذا التشابه هي أن جراسيان قلد هذه الاسطورة التي كانت متواترة بين الموريسكين الأرغونيين من غير شك ، ومن أدلة ذلك أن مخطوط الاسكوريال الذي يضم هذه القصة مكتوب بحروف لاتينية أرغونية ترجع الى القرن السادس عشر .

ويلاحظ أن القيمة الحقيقية لقصة « حي بن يقظان » تبدو واضحة جلية في رموزها واشاراتها العرفانية التي حشدها ابن طفيل للتعبير عما يتفاعل في أفكاره من آراء وابتكارات أدبية رفيعة يجسدها بطل القصة حي بن يقظان بتنسيق عجيب ، وتأملات عقلانية فاعلة في أحداث القصة بكاملها ، بالاضافة الى الوصف الدقيق ، والتشويق في الاثارة والانفعالات الفكرية في تسلسل أحداث القصة .

والقصص الرمزية الهادفة ، أو المدن الخيرة الفاضلة ، التي صورها الحكماء والفلاسفة على أسس فكرية أسطورية ، ولقحوها بالخيال الواسع والنزعة العرفانية الخالصة ، بدأت منطلقاتها العقلانية في المشرق ، وتسللت الى المغرب لتفعل

في مجتمعاته فعل السحر والمعاجز ، فبدلت الكثير من أفكاره العقلانية ، والسياسية ، والاجتماعية ، والاخلاقية .

واذا حاولنا تقصي الاسباب الكامنة وراء تلك القصص والاساطير تبين لنا أن الغاية من كتابتها كانت تبشيرية اصلاحية دينية للدلالة على التوحيد والتجريد والتنزيه ، وعلى ترتيبات العالم العلوي والعالم السفلي بما فيهما من كواكب وأفلاك وأشخاص مع تفاعلاتها مع الطبيعة وما فيها من غرائز وشهوات انسانية .

والتبشير بالخلود النفسي ، واعتبار الجسد شيء معرض للفناء ، من الأسس الرئيسية التي هدفت اليها بعض هذه القصص ، وكذلك بالنسبة للزهد والتقشف والمكاشفة وانتقال النفس الانسانية من حد القوة الى حد الفعل عن طريق الاتصال الذاتي ، واكتساب العلوم العرفانية ، التي تخلص النفس من مآسي الدنيا وما فيها من غرائز شهوانية تقف حائلا دون وصولها الى الكمال والمثالية المطلقة .

وربما استعمل بعض الفلاسفة أمثال هذه القصص للدلالة على حقيقة المذهب أو الدين الذي يدعون اليه ، ويبشرون بعقائده ومبادئه التي قد تكون بلسما للحياة الاجتماعية ، والسياسية ، والاقتصادية التي تتخبط فيها المجتمعات في عصورهم .

١٩٧٩/٧/١٢

الدكتور مصطفى غالب



حياة ابن طفيل وسيرته :

كانت ولادة أبو بكر محمد بن عبد الملك بن محمد بن محمد بن طفيل القيسي سنة ٥٠٠ هجرية الموافق ١١٠٦ ميلادية في وادي آش قرب غرناطة ، وقضى أكثر أيام حياته الأولى يدرس ويداوي الناس ، ثم اشتغل كحاجب في غرناطة ، أي كوزير في حكومة غرناطة ٠

ويقال أنه كان تلميذا لابن رشد ، ولكنه هو نفسه لا يشير الى ذلك ٠ وعمل كاتبا لأحد أبناء عبد المؤمن ، وعلا أمره حتى أصبح طبيبا لأبي يعقوب يوسف المنصور خليفة الموحدين (١١٦٣ ـ ١١٨٤ ميلادية) ٠ وكانت له حظوة عظيمة عنده ،

وهو الذي قدم اليه ابن رشد في ظروف معروفة ، ونصح هذا الفيلسوف القرطبي بأن يدون شروحه لكتب أرسطو • ثم تخلى ابن طفيل عن عمله كطبيب للمنصور وتركه لابن رشد ، ولكن مكانته عند السلطان أبي يعقوب ظلت وطيدة وعلاقته به متينة •

ولما قتل السلطان أبي يعقوب يوسف في حرب الافرنج بالأندلس سنة ٥٨٠ هجرية الموافق ١١٨٤ ميلادية وخلفه ابنه أبو يوسف يعقوب المنصور ظل ابن طفيل يتمتع بالحظوة في بلاط الموحدين ، ولكنه لم يعش بعد ذلك سوى عام واحد حيث أدركته الوفاة في مراكش سنة ٥٨١ هجرية الموافق سنة ١١٨٥ ميلادية •

ويذكر التاريخ ان ابن طفيل صنف في الطب كتبا ، وأنه كانت له آراء مبتكرة في الفلك ، وقد ذكر البطروجي أنه أخذ قوله في الدوائر الخارجية والدوائر الداخلية من ابن طفيل •

ولم يبق لنا من مصنفات ابن طفيل الا رسالة « حي بن يقظان » أو « أسرار الفلسفة الاشراقية »

وقد ترجمه بوكوك الى اللاتينية بعنوان الفيلسوف المعلم نفسه ونشره في سنة ١٦٧١ ميلادية ٠وترجمه الى الاسبانية بونس بويجيس في سنة ١٩١٠ ، والى الفرنسية ليون جوتييه في نفس العام ٠ وتبدأ الرسالة بموجز مفيد هام لتاريخ الفلسفة في الاسلام يمتدح فيها ممن تقدمه ابن سينا وابن باجة والغزالي ٠

والأساس الفلسفي لهذه القصة أو بالأحرى الاسطورة الرمزية هو الطريق الذي كان عليه فلاسفة المسلمين على مذهب الافلاطونية الحديثة٠ وقد صور ابن طفيل الانسان الذي هو رمز العقل في صورة حي بن يقظان (واليقظان هو الله) وقد هدف ابن طفيل من ورائها الى بيان الاتفاق بين الدين والفلسفة ، وهو موضوع شغل أذهان مفكري المسلمين كثيرا ٠

ابن طفيل وخصائصه الفلسفية :

حاول ابن طفيل أن يطلع على الناس بنظام فلسفي يتدرج فيه خطوة خطوة ، ولكنه سرعان ما وجه اهتمامه لناحية واحدة من الفلسفة * حيث

عكف على بحث النشوء الطبيعي وتطور التفكير في الانسان ، وبيان كيفية تدرج الانسان بالتأمل والفكر في المعرفة من الاحاطة بما حوله من عالم المادة حتى يستطيع أن يتصل ، من طريق العقل ، بالله ، ولكن ابن طفيل بعد أن حاول تطبيق هذه النظرية على ذاته عجز عن الاتصال بالله عن طريق العقل ، فانقلب الى التصوف والزهد ليعرف بهما الله ٠

ومن الملاحظ أن ابن طفيل قد أعجب بالحكمة المشرقية التي ذكرها وبشر فيها ابن سينا في كتابه « حي بن يقظان » فاعتمد أسلوبه العقلاني في توضيح معالم حكمته العقلانية ، وكذلك اهتم ابن طفيل بما قدمه ابن باجة من أفكار عرفانية ، ووافقه على أن العامة خطر على الرجل الفائق الفطرة ٠ وكان ابن باجه يحاول نفعهم ما أمكن ، أما ابن طفيل فنفض يده من امكان اصلاحهم ٠

ومن الواضح ان ابن طفيل قد حاول أن يعرف كل الأمور بواسطة العالم المادي وعالم العلل والاسباب بالعقل ، غير أنه عجز عن ذلك عندما

أراد البرهان على وجود الله فمارس التصوف وعرف الله من طريق القلب ·

ومما لا شك فيه أن ابن طفيل كان متعمقا في علم الطبيعة ، وفي المعارف الحياتية على الأخص · ويستدل من رسالة حي بن يقظان أنه اطلع على أكثر ما تركه اليونان والعرب من الآثار الفلسفية اطلاع بصير ناقد سبر أعماق الحقائق الكامنة وراء المعارف العقلانية ·

ولقد أثبت ابن طفيل قدرته على الموازنة بين الأفكار والمفاضلة بينها ، باعتباره من كبار أهل الحق والعلم والأدب، ورغم أن فلسفته كانت تنطلق من المادة فقد كان من أصحاب الدين ، والتصوف ، والتقوى ·

ويتصف أسلوب ابن طفيل بالرقة والسلاسة ودقة الملاحظة ، وحسن السبك والتعبير ، اتخذ كغيره من الفلاسفة الرمز والاشارة أسلوبا لتجسيد ما يتفاعل في أعماقه من آراء وأفكار ، ذلك لأن « التحكم بالألفاظ » على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به ، خطر ·

ابن طفيل والمعرفة :

المعرفة تنطلق بمفهوم ابن طفيل من طريقين : من طريق الحواس الخمس بالاختيار وتكرار التجربة والمقارنة (فيما يتعلق بالأجسام) ، ومن طريق الذات أي النفس بواسطة الحدس غير المتصل بالحواس (فيما يتصل بالمدارك والموجودات البريئة من المادة) ، أي بالاستدلال على الصانع من مصنوعاته وعلى الاسباب من الصور الحادثة (كما نستنتج وجود النجار من وجود الخزانة) . والاشراق عند ابن طفيل من الحدس ، ولكنه خاص بذوي الفطرة الفائقة .

ويلاحظ أن فلسفة ابن طفيل وأفكاره العرفانية كلها قد جسدها في القصة الرمزية التي كتبها حول « حي بن يقظان » وارتفع بها حسب التطور الصاعد للعقل البشري .

الرياضيات عند ابن طفيل :

يستدل من آراء ابن طفيل الفلسفية أنه كان مهندس وعالم فلكي ، شيد أفكاره في الفلك على

أصول هندسية ، فهو يرى أن كل جسم متناه لأنه قد فرضت فيه الخطوط (لأنه محدود بأجزاء من الخطوط) ، ولأن كل جسم لا تفرض فيه الخطوط باطل (لا يمكن أن يوجد أجسام لها أضلاع غير متناهية) • وعلى هذا تكون الاجرام السماوية متناهية ، وتكون السماء نفسها (العالم بجملته) متناهية •

والعالم برأي ابن طفيل كروي • والدليل على ذلك أن الكواكب التي تطلع من المشرق وتغيب في المغرب اذا طلعت على سمت الرأس كانت الدائرة التي تقطعها تلك الكواكب في السماء أطول من الدوائر التي تقطعها الكواكب التي تطلع عن اليمين أو الشمال • ثم ان الكواكب اذا طلعت معا (ولو كانت تسير في أفلاك مختلفة) فانها تغرب معا أيضا •

والشمس كروية ، والارض كروية •والشمس أكبر من الارض كثيرا • وفي رأي ابن طفيل أن للنجوم نفوسا وأنها تعرف الله ، وأن العالم يشبه انسانا كبيرا ، وأن ما فيه من ضروب الافلاك المتصل بعضها ببعض هو بمنزلة أعضاء الحيوان •

الطبيعيات عند ابن طفيل :

يعتقد ابن طفيل أن للحرارة ثلاثة أسباب : الحركة وملاقاة الاجسام ، الاحتكاك والاضاءة (الاشعاع) • أما الاجسام التي تقبل الحرارة فهي الاجسام الكثيفة غير الشفافة • من أجل ذلك يرى ابن طفيل أن طبقات الهواء العليا أبرد من طبقاته السفلى لأن الحرارة لا تسخن الهواء مباشرة ، بل هي تسخن الارض أولا ثم تشع الحرارة من الارض الى الهواء •

ومما لاحظ ابن طفيل ان الاشعاع اذا كان على مسامتة رؤوس الناس ، أي اذا كان على زوايا قائمة ، كانت الحرارة التي تصحبه أشد ، لأن كمية الاشعاع التي تصل الى الارض عند المسامتة تكون أعظم • وتعرض ابن طفيل الى « انكسار النور » عند مروره في الهواء فذهب الى أن نور الشمس يضيء من الارض قسما أعظم من نصفها •

وابن طفيل يرى بالنشوء المرتجل وبتطور الأحياء ، كونه يلاحظ أن جنس الحيوان وجنس النبات متفقان في الاغتذاء والنمو • الا أن الحيوان

يزيد على النبات بفضل الحس والادراك • وربما ظهر في النبات شيء شبيه به ، مثل تحرك عروقه الى جهة الغذاء وأشباه ذلك ؟ فظهر له أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم وأكمل ، وفي الآخر « قد عاقه عائق » عن بلوغ ما بلغ اليه الحيوان •

ويقول ابن طفيل أن نشأة الانسان تخضع في تطورها لعوامل طبيعية من البيئة ، وان الانسان لا يستطيع أن يتعلم أمرا ما الا اذا تعلم أمرا آخر سابقا عليه ضرورة • ثم ان التربية الاجتماعية تربية مصطنعة لا توافق طبيعة البشر ، ولو ان البشر تركوا ينشأون نشأة فطرية حرة ، (كالتي نشأ عليها حي بن يقظان) لكانت حالهم العقلية أعلى مما هي عليه اليوم •

ومن الملاحظ أن ابن طفيل كان لا يزال يعتقد أن القلب أعظم ما في الجسد ، وأنه مسكن الروح• أما مرد الحواس فالى الدماغ ، « على الطرق التي تسمى عصبا • ومتى انقطعت تلك الطرق وانسدت تعطل فعل ذلك العضو » الذي يتصل بالدماغ من طريق العصب المقطوع • والاعصاب تستمد الروح

من بطون الدماغ • لأن الدماغ موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة ••

ويستدل من قصة حي بن يقظان التي كتبها ابن طفيل على أنه عمل بالتشريح كثيرا ، وكان يتقن عمله الجراحي بدقة وبراعة متناهية •

ابن طفيل وما وراء الطبيعة :

ولما كان علم ما وراء الطبيعة من العلوم العقلانية الهامة بالنسبة لأصحاب الحكمة العرفانية فقد غاص ابن طفيل في العلوم الماورائية يبحث ويدقق عن الجوانب المضيئة التي تنير الطريق أمام الانسان الناهد الى ارتشاف المعرفة التي تسمو بنفسه الى المثالية والراحة والطمأنينة •

وتوصل ابن طفيل بفضل فكرة النير الى القول بأن العالم متناه محدود لأنه حسب رأيه جسم ، وهو على شكل الكرة • والعالم محدث بمعنى أن له فاعلا ، الا أنه قديم قدم فاعله • وهو متأخر عن فاعله بالذات فقط لا بالزمان ، أي ليس بين وجوده وبين وجود فاعله زمن كثير ولا قليل •

ويلاحظ أن ابن طفيل كان معتزلي الافكــار التي تدور حول الله سبحانه وتعالى ، فهو يرى أن الله واحد قادر عالم بما صنع مختار لما يشاء ، لكنه لا يمكن أن يحس ولا أن يتخيل لأن التخيل ليس سوى احضار المحسوسات بعد غيبهــا ٠ والله ذو عناية بالعالم كله ٠ وصفات الله كما يراها ابــن طفيل راجعة كلها الى حقيقة ذات الله ، وأن علم الله بنفسه ليس زائدا على ذاته ، بل هو علمــه بنفسه ، وعلمه بنفسه هو نفسه ٠

ومن المؤكد أن ابن طفيل كالفلاسفة الاسلاميين الذين تقدموه عندما يتحدث عن الله يورد بعض الافكار الافلاطونية والارسطوطاليسية ومن المذهب الاسكندراني ومن التصوف ، فهو يقول عن الله : اذ هو الموجود المحض الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل وجود وجوده ، ولا يوجد الا هو ٠ وهو الكمال وهو التمام ، وهو الحسن وهو البهاء ، وهو القدرة وهو العلم ، وهو هو ٠ وكل كمال وبهاء فانمــا يصدر عنه ويفيض منه ٠ خلق الله كل شيء لمنفعة مقصودة منه ، وهو يعرف كل شيء : « لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ، ولا أصغر من ذلك ولا أكبر الا في كتاب مبين ٠

ومن الطبيعي أن يكون رأي ابن طفيل في النبوة ينسجم مع بعض الآراء الفلسفية الاسلامية التي قال بها المعتزلة ، ولكنه يختلف عنهم في بعض النواحي العقلانية ، فالاسلام برأيه مذهبا صحيحا لا غبار عليه،ولكنه مذهبا يمثل الموجودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشياء وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به عادة الجمهور •

ويقول ابن طفيل بأن الرجل الفائق الفطرة ، مستغن عن النبوة بما وهب من العقل • ثم نلاحظ أن ابن طفيل يوجه الانتقاد الى الفارابي كونه صرح بسوء معتقده في النبوة وقال انها للقوة الخيالية للبشر وفضل الفلسفة عليها •

ولم يترك ابن طفيل أي علم من علوم الفلسفة الاسلامية التي كانت معروفة في عصره ووقته وكانت موضع جدل ومناقشة بين الفلاسفة الاسلاميين الا وعالجه بحسب مفهومه وطريقة تفكيره العقلاني الهادف الى التربع فوق عرش المعرفة الماورائية وخاصة ما يتعلق منها بالنفس الانسانية التي فصلها كلية عن الروح فذهب الى أن النفس عنده غير

الروح التي هي مبدأ الحياة ، انها الذات المدركة العاقلة في الانسان ، وهي خالدة لا تبيد ولا تفسد ٠

ولكن النفس الانسانية لا تسعد بعد مفارقة البدن الا اذا كانت قد عرفت السعادة قبل مفارقته ٠ والسعادة بمفهوم ابن طفيل هي الاتصال بذات الباري سبحانه وتعالى ودوام مشاهدته ٠ فاذا سعدت النفس الانسانية باتصالها بالله في عالم الكون والفساد ثم وافتها المنون ـ وهي على هذا الاتصال ـ استمرت سعادتها وبقيت « في لذة لا نهاية لها وغبطة وسرور وفرح دائم » ٠ أما من حرم المشاهدة ثم وافاه الموت وهو لا يزال محروما منها بقي في عذاب طويل وآلام لا نهاية لها ٠ على أن النفس الانسانية ربما استطاعت بعد الموت أيضا أن تتخلص من شقائها السرمدي فتشاهد الله من جديد حسب ما فيها من استعداد لذلك ، أو أن تبقى في ذلك الشقاء الى الابد ٠

أما النفوس البهيمية عند ابن طفيل فليس لها أي خلود كونها لا تشعر بوجود ذلك الموجود الواجب الوجود أي الباري سبحانه وتعالى ولا تتألم لفقده ، ذلك لأنها لا تعرفه حتى تشتاق اليه ، هذه حال

البهائم غير الناطقة كلها ، سواء أكانت على صورة الانسان أو لم تكن ٠

ويرى ابن طفيل ان العامة لا يستطيعون أن يعرفوا السعادة في الدنيا حتى يعرفوها في الآخرة ٠ فعلى العامة أن يتمسكوا بظاهر الشريعة حتى تصلح حالهم في الدنيا ، ثم اذا ماتوا وودعوا عالم الكون والفساد وما فيه من شهوات ، وانفعالات شريرة تقودهم الى التهلكة والبوار أصبحت أنفسهم في أمن وطمأنينة ٠ لا ينالها عذاب ولكن لا تعرف السعادة، كون مرتبة العامة في ذلك هي مرتبة البهائم ٠

والعامة اذا حاولوا معرفة الله في الدنيا لم يستطيعوا أن يعرفوه الا معرفة ناقصة ، فاذا ماتوا بعد الحصول على تلك المعرفة الناقصة حصل لهم الشوق اليه وقصرت بهم معرفتهم عن الوصول فأصبحوا في شقاء دائم ٠

ابن طفيل والفلسفة العملية :

يرى ابن طفيل بأن المجتمع الانساني يتألف من فريقين غير متساويين من الناس : من العامة ، وهم الكثرة المطلقة في المجتمع ، ثم من الخاصة وهم

قلة من ذوي الفطرة الفائقة • والعامة أيضا تنقسم بدورها أيضا الى فريقين غير متساويين : جمهور غالب ، وهم أيضا بدورهم أكثرية ، ثم نخبة أقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس ؟ وهم بطبيعة الحال أقلية •

ومن خصائص العامة حسب رأي ابن طفيل الجبن عن التفكير المستقل والتعلق بما يدين به المجموع ، وهم يتمسكون دائما بظاهر الأمور ، ويقيدون أنفسهم بالألفاظ ، وقلما يفطنون لما أريد من الشرع • وهم شديدو الايمان بالأشخاص لا بالمبادىء • فاذا اعتقدوا بشخص تبعوه خطأ أو صوابا لأنهم قلما يستطيعون فهم المبادىء •

أما الخاصة من ذوي الفطرة الفائقة فهم أهل التفكير ، ولذلك كانوا فيما يتعلق بالدين أشد غوصا على الباطن وأكثر عثورا على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل ، وأميل الى العزلة والانفراد عن العامة • والخاصة أميل الى التفكير والعبادة العقلية منهم الى الشرع والعبادات الشرعية •

ومن هذه المنطلقات التي قال بها ابن طفيل لا بد لنا من أن نتساءل أي الفريقين أفضل ؟ الفرد ذو الفطرة الفائقة أم جمهور العامة ؟ ومن الطبيعي أن ينهج ابن طفيل في هذه الامور نهج من تقدمه من الفلاسفة الاسلاميين كابن باجه وابن رشد من بعد ، فيفضل الفرد ذا الفطرة الفائقة •

ومن البدهي أيضا أن يتبع رأي ابن طفيل من الخاصة والعامة رأيه من الحكمة والشريعة • أما الحكمة أو الفلسفة فمدلولها معروف ، وأما الدين فليس سوى وازع اجتماعي للعامة كما يعتقد ابن طفيل : كون حظ أكثر الجمهور من الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم لكل فرد معاشه ولا يتعدى عليه سواه في ما اختص هو به •

ولم يغفل ابن طفيل قضية الدين فذهب الى أن الدين ظاهر وباطن ، وقال بأن الدين يضرب للناس أمثلة فقط،ليست سوى خيالات الحقائق الوجودية• لأن صفات الله عز وجل والملائكة والثواب والعقاب ألفاظ ، ولذلك قال ابن طفيل : ولم يشك آسال في أن جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر

الله عز وجل وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وجنته وناره انما هي أمثلة هذه الاشياء التي شاهدها حي بن يقظان • وكذلك الصلاة والزكاة والصيام والحج أعمال تكليفية ظاهرة فقط •

ونلاحظ ان ابن طفيل يرى أن معرفة حي بن يقظان التي هي من طريق التأمل والعقل أفضل وأشرف من معرفة أسال من طريق الدين : ان أسال لما سمع من حي بن يقظان ما سمع انفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره ، وتطابق عنده المعقول والمنقول وقربت عليه طرق التأويل • ولم يبق عنده مشكل في الشرع الا تبين له ، ولا مغلق الا انفتح ، ولا غامض الا اتضح ••• فالتزم خدمته والاقتداء به والاخذ باشارته فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته •

ومن هنا يستنتج الدكتور عمر فروخ الامور التالية فيقول (١) :

أ ـ ان حي بن يقظان الذي لم يعرف الانبياء

---

(١) عمر فروخ : تاريخ الفكر العربي ص ٥٣١ .

ولا سمع ما جاءوا به استطاع بعقله وحده أن يصل الى ما أتى به الانبياء أنفسهم من عند الله •

ب ـ ان الأمور التي شاهدها حي بن يقظان على هذا النحو كانت أوضح من الامثلة التي ضربها الأنبياء للتعبير عن هذه الامور نفسها •

جـ ـ ان أسالا كان يرى في الشريعة أمورا مشكلة ومستغلقة وغامضة ، فلما سمع من حي بن يقظان ما سمع اتضح له ما لم يكن واضحا عنده من قبل في الشريعة •

د ـ ان أسالا كان يستشير حي بن يقظان في الأعمال الشرعية التي كانت متعارضة ثم يتبع رأيه في تأويلها •

ومع أن حي بن يقظان يعود فيسأل أسالا عما جاء في الدين فيراه في حقيقته القصوى غير مخالف لما رآه هو بعين ذاته ، فانه يستغرب أن يضع الانبياء الدين للبشر في هذا الثوب اللفظي الذي يخالف ظاهره باطنه • ولكنه بعدئذ يرى أن الانبياء على حق لأن جمهور الناس لا يستطيعون فهم حقائق

الأمور ، وأن الانبياء قد خاطبوا الناس على قدر ما فهموا لا على قدر ما يجب أن يعلموا ٠

الا أن ابن طفيل يفضل العبادة العقلية ـ التي عرفها حي بن يقظان مستقلا عن كل تأثير آخر ـ على العبادة الشرعية التي وضعها الانبياء للناس ٠ وذلك ظاهر في قوله عن حي بن يقظان وأسال بعد أن يئسا من اصلاح الناس ورجعا الى جزيرتهما :

« وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو الذي طلبه أولا حتى عاد اليه ، واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد » ٠

من هنا يتبين لنا بوضوح أن العبادة العقلية ـ في رأي ابن طفيل ـ أفضل من العبادة الشرعية :

أ ـ ان حي بن يقظان لم يبدل رأيه في نوع عبادته ٠

ب ـ ان أسالا ترك ما علمه الانبياء من أنواع العبادة واتبع ما وصل اليه حي بن يقظان بنفسه ٠

جـ ـ ان أسالا كان أقل ذكاء من حي ٠

د ـ ان أسالا لم يستطع ـ لمكان تربيته الشرعية

السابقة ـ أن يصل الى ما وصل اليه حي بن يقظان من طريق العقل » ٠

الأهداف الأساسية لابن طفيل :

مما لا شك فيه بأن الاهداف الاساسية لابن طفيل من وراء منطلقاته العرفانية وتفكيره العقلاني التأكيد على أن السعادة الانسانية لا تكون سعادة مطلقة وكاملة الا من طريق المعرفة العقلية والتأمل الفلسفي ، بينما سعادة العامة تكون نسبية ناقصة كونها جاءت من طريق الشرائع الظاهرة السطحية التي لا تحتاج الى تأمل أو تفكير عقلاني ذاتي ٠ فالفلسفة على هذه الصورة التي رسمها ابن طفيل سبيل لتطور العقل الانساني نحو الكمال والخير لأفراد معدودين ذوي فطرة فائقة ، بينما الشرائع الظاهرة ليست بما جاءت به من الفرائض والعبادات ومن القول بأنواع الثواب والعقاب سوى رادع اجتماعي للعامة تمهد لهم أسباب التغلب على شقاء الحياة المادية وتمنع بعضهم من الاعتداء على بعضهم الآخر ٠

ومن الواضح أن آراء ابن طفيل هذه تجسد الغاية العملية من الدين ومن التأمل الفلسفي

باعتبارها واحدة ، ولكن الدين يختلف اختلافا جذريا عن الامور العقلانية الفلسفية في سلبه وفي تفاصيله وفي الأسس والمرتكزات التي يرتكز عليها •

وللدين فضل واحد على الفلسفة وهو انه يحاول أن يهيىء سعادة الكثرة المطلقة من البشر ، بينما الفلسفة لا تستطيع أن تسعد الا أفرادا قليلين ذوي استعداد خاص •

ومن الملاحظ أن ابن طفيل شاء أن يؤكد ، فيما أكد ، أن عقل الانسان الواحد البعيد عن تأثير البيئة الاجتماعية يستطيع أن يرقى هذا الرقي الطبيعي المستقل انما هو الانسان ذو الفطرة الفائقة ، لا كل انسان اتفق •

ويرى ابن طفيل في الدرجة الأولى أن الانسان اذا نشأ نشأة طبيعية كان أقوى من الذين ينشأون نشأة اجتماعية • ثم يرى أيضا أن الانسان (ذا الفطرة الفائقة) يستطيع من طريق التجارب المتكررة أن يفهم جميع أسرار العالم الطبيعي المادي، اما من طريق التأمل والتفكير فيستطيع ادراك أسرار العالم العقلي الروحاني •

ولقد صور لنا ابن طفيل في قصته حي بن يقظان الحياة العقلية كما كانت في عصره ، ورسم اطارا واضحا لأحوال وأفكار الخاصة والعامة والفقهاء وما كان يدور من صراع عنيف في أوساطهم جميعا •

ومما لا شك فيه أن ابن طفيل قد مثل في قصته أيضا تطور البشرية كمجموع لا تطور الافراد •

ابن طفيل والأخلاق :

يرى ابن طفيل أن الاخلاق من حيز العقل لا من حيز الدين ، ومن حيز الطبيعة لا من حيز الاجتماع، فالأخلاق الحميدة بالنسبة اليه ألا يعترض الانسان الطبيعة في سيرها : حيث يؤكد أن لكل موجود في هذا العالم ، سواء أكان نباتا أم كان حيوانا ، غاية خاصة به ، ينفرد بها عن أبناء جنسه ، فمن طبيعة الفاكهة مثلا أن تخرج من زهرتها ثم تنمو وتنضج ثم يسقط نواها على الارض ليخرج من كل نواة شجرة جديدة ، فاذا قطف الانسان هذه الثمرة قبل أن يتم نضجها (لحاجته الى الاغتذاء بها) فان عمله هذا يعد بعيدا عن الاخلاق لأن عمله هذا يمنع البزرة ، التي لم يتم نموها ونضجها بعد ، من أن

تحقق غايتها في هذا الوجود ، (١) وذلك اخراج شجرة من جنسها • وكذلك اذا أكل الانسان فاكهة ناضجة ولكن ألقى نواتها في أرض سبخة (لا ينمو بها النبات) أو في البحر أو النهر أو على صخرة فانما يفعل أيضا فعلا بعيدا عن الاخلاق لأنه يحول حينئذ بين تلك النواة وبين غايتها من الوجود أيضا • وكذلك لا يجوز للانسان أن يتغذى بأجناس النبات أو الفواكه النادرة لأن ذلك يدعو الى انقراضها •

ويعتقد ابن طفيل أنه من واجب الاخلاق الكريمة على الانسان بأن يزيل العوائق التي تعترض النبات والحيوان في سبيل تطوره وتحقيق غايته من الوجود « فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب ، أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشا يكاد يفسده ، وجب عليه أن يزيل ذلك الحاجب ان كان مما يزول ، أو فعل بينه وبين النبات المؤذي (لغيره) بفاصل لا يضر المؤذي ، ثم تعهده بالسقيا ، وكذلك متى وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب في أنشوطة أو تعلق به شوك أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه

---

(١) فروخ : تاريخ الفكر العربي ص ٥٣٤ •

أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بازالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه • ومتى وقع بصره أيضا على ماء يسيل الى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق من حجر سقط فيه أو جرف أنهار عليه أزال ذلك كله عنه » •

وابن طفيل يختلف اعتقاده ومفهومه الاخلاقي عن غيره من الفلاسفة والحكماء ، حيث نراه يوجه اهتمامه الى الاخلاق الطبيعية وتفاعلاتها الوجودية، أما الاخلاق الوضعية من دينية واجتماعية كالصدق والكذب والامانة والسرقة والحلال والحرام فيغض الطرف عنها ولا يعيرها أي اهتمام ، كونه قد اهتم بالانسان الذي يعيش في بيئة طبيعية لا يعرف البيئة الاجتماعية • ثم ان الاخلاق الوضعية ليس غايات في نفسها بل هي واسطة الى غايات أخر ، من أجل ذلك أهملها ابن طفيل واتجه رأسا الى الغاية •

الكشف عند ابن طفيل :

ولما كان الكشف والمشاهدة نتيجة حتمية للزهد والتصوف ، فان ماهية الكشف والمشاهدة لا يمكن تجسيدهما الا بواسطة الرمز والاشارة ، لأن تلك

الحال حال غريبة لا يمكن للسان أن يصفها ولا للالفاظ أن تعبر عنها ، ولكن ابن طفيل عندما يصف حال حي بن يقظان وهو يخضع لفناء الذات والعزوف عن كل ما في الوجود الا الواحد القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر أو الغيبوبة ، خطر بباله انه لا ذات له يغاير بها ذات الحق ، وان حقيقة ذاته حسب رأي ابن طفيل هي ذات الحق • بل ليس ثمة شيء الا ذات الحق • يقدم الدليل على أن الوصول أو الاتصال أي اتصال العقل الانساني بالعقل الفعال ، أو اتصال الانسان بالله ، انما هي نوع من الشمول يقوم على أن هذا العالم المتباين في مظاهره انما هو في حقيقته شيء واحد •

ابن طفيل والاشراق :

مفهوم الاشراق عند الصوفية يعني ادراك قوانين الوجود بالحدس من غير تطلب له من طريق الحواس أو طريق البراهين العقلية في الظاهر • أما في الواقع فالاشراق ليس شيئا أكثر من وثوب العقل بفعل التأمل الذي خضع له زمنا طويلا قبل ذلك ،

ولكن بدون شعور بأنه قد مر في مراحل طوال كثار قبل أن وثب الى تلك النتيجة المعينة • وهم يعرفونه حسب رأي الدكتور عمر فروخ (١) بأنه اشراق الله ·وره على القلب أو بأنه نور قذفه الله في القلب •

ومعرفة الصوفي تكون من طريق القلب لا عن طريق الحواس ، ومتى انكشف للصوفي السالك شيء ، ولو كان يسيرا ، بطريق الالهام والوقوع في القلب من حيث لا يدري فقد صار عارفا بصحة الطريق ، أي قام له ذلك دليلا على أنه قد سلك الطريق سلوكا صحيحا •

والمكاشفة حسب المفهوم الصوفي العرفاني أن يقترب الصوفي بقلبه من الله لأن القلب بمقدوره أن يدرك كل شيء ، وراء الغيب ، لا بنفسه بل لأن الله يشرق على قلوب أوليائه بهذه المعرفة الالهية ، لأن القلب يصبح لا شيء فيه الا الله :

مكانك من قلبي هو القلب كله
فليس لشيء فيه غيرك موضع

---

(١) فروخ : تاريخ الفكر العربي ص ٥٣٥ .

فالعارف هو الذي يدرك حقيقة الوجود على ما هي عليه ، ويكون ادراكها بالله • وليست حقيقة الوجود شيئا غير الله !

ويقول الدكتور فروخ ان ابن طفيل أطلق على هذه الفلسفة المبنية على التأمل اسم « الحكمة المشرقية » وهي ، كما يبدو ، فلسفة مبنية على التأمل ممزوجا بعناصر من التفكير هندية واسكندرانية مما كنا نعرفه في المشرق ، ثم هي ثمرة من ثمرات التصوف •

ان المعرفة من طريق الحواس معرفة عامة في جميع الناس ولكنها قاصرة ناقصة (٢) • أما المعرفة من طريق القلب فهي معرفة خاصة ببعض البشر فقط ممن يختارهم الله ويشاء لهم ذلك : فقد يشرق الله بنوره على قلوب الذين يختارهم من خلقه فيؤدي اليهم بهذا « الاشراق » علما حقيقيا صحيحا ومعرفة بالغيب أيضا ويطلعهم على حقائق الأمور كلها •

وفي رسالة « حي بن يقظان » التي كتبها ابن

---

(٢) فروخ : تاريخ الفكر العربي ص ٥٣٦ •

طفيل كشف عن أسرار ورموز الفلسفة الاشراقية بأسلوب قصصي جعله طريقا لبسط أفكاره الفلسفية • واستطاع ابن طفيل بأسلوبه العذب الذي يفيض ابتكارا ومنطقا وقوة شاعرية أن يخلق من هذه الاسطورة أثرا من أعظم ما أطلعته العصور الوسطى •

ويقول أحمد أمين في تعليقه على قصة « حي بن يقظان » عند ابن طفيل ما يلي : « أما حي بن يقظان عند ابن طفيل فشيء آخر ، هو أيضا يتصل بالعقل ولكن على نمط آخر ، هو رسالة بناها على نظرية له وهي أن في وسع الانسان أن يرتقي بنفسه من المحسوس الى المعقول الى الله بحيث يستطيع بعقله أن يصل الى معرفة العالم ومعرفة الله ، وعنده أن المعرفة تنقسم الى قسمين : معرفة حدثية ، ومعرفة نظرية • أو بعبارة أخرى : معرفة مبنية على الكشف والالهام كالتي عند الصوفية ومعرفة مبنية على المنطق كالتي عند العلماء • أما الأولى فيمكن الوصول اليها برياضة النفس فتنكشف لها الحقائق كأنها ندر واضح لذيذ يومض اليه حينا ثم يخبو حينا • وكلما أمعن الانسان في الرياضة تجلت له المعارف • وأما النوع الثاني من المعرفة فهو مؤسس

على الحواس والمعرفة بالحواس تتألف وتتركب وتستنتج منها نتائج علمية هي أيضا نوع من المعرفة التي يسميها المعرفة النظرية ٠

وقد جعل ابن طفيل حي بن يقظان يسلك هذين الطريقين ، فتارة يصل الى معرفة الاشياء بحواسه ومركباتها ، وتارة يصل اليها بطريق الكشف ، فنرى أنه عند ابن سينا حي بن يقظان اسم للعقل٠ وأما عند ابن طفيل فهو اسم لانسان يعمل عقله وذوقه ٠ ثم ننتقل بعد ذلك الى بيان الطريق الذي سلكه حي بن يقظان حتى توصل الى معرفة الله والعالم والله أعلم » ٠

ابن طفيل ونقده للفلاسفة :

يعمد ابن طفيل في قصته « حي بن يقظان » الى توجيه النقد الى بعض الفلاسفة الذين تقدموه كالفيلسوف المعروف ابن الصائغ وابن سينا ، وقد أشار الى ذلك أحمد أمين فقال : « بدأ ابن طفيل في انتقاد بعض الفلاسفة قبله،فبدأ بنقد الفيلسوف المشهور ابن الصائغ وهو فيلسوف عالم في الطب والفلك والطبيعة والرياضة وشهر بالالحاد ، فتألبت

عليه الحكومة والشعب • وكان أول من أذاع العلوم الفلسفية في الاندلس ، وقد كتب شروحا كثيرة على بعض مؤلفات أرسطو ، وصنف كتبا عديدة ، رماه ابن طفيل بالقصور في التفكير ، ووقوفه في الفلسفة عند حد ، كما نقده في توجهه الكلي للفلسفة المبنية على المنطق والعقل ، دون المبنية على الكشف والذوق • ونقد الفارابي بأنه كثير الشكوك ، قليل البت في المشاكل الفلسفية •

ونقد فلسفة ابن سينا بأن ابن سينا زعم أنه ألف كتابه الشفاء على مذهب أرسطو ، مع أن الذي يقرأ كتاب الشفاء وكتب أرسطو يرى أحيانا في كتاب الشفاء ما ليس في كتاب أرسطو ، كما نقده من طرف خفي في غموضه وتعمقه حتى أنه كثيرا ما لا يفطن لمقصده •

ونقد الغزالي بأن مخاطبته للجمهور جعلته مضطربا يربط في محل ما يحله في محل آخر • ويكفر في أشياء يحلها في موضع آخر • ويعتذر عن هذا بقوله (ان الآراء ثلاثة : رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه ، ورأي يكون بحسب ما يخاطب ، به كل سائر مسترشد ، ورأي يكون بين الانسان

ونفسه ، فربما كان الاضطراب بين الآراء منشؤه هذا • ثم هو قد يكتفي بأيسر اشارة فتفوت الحقائق على كثير من قارئي كتبه • وهكذا من أنواع النقد التي تدل على بعد نظره وسعة اطلاعه » •

وبعد هذا النقد الذي يخص به بعض الفلاسفة الذين تقدموه يشرع ابن طفيل برواية قصة حي بن يقظان بالذات فيقول : « فأول ما اعترضه من المشاكل مشكلة خلق الانسان أو كيف ظهر أول انسان على وجه الارض • ولم يكن يعرف بالضرورة رأي دارون الذي يرى أن أنواع المخلوقات متصل بعضه ببعض وأن ليس الانسان الا حلقة من هذه السلسلة سبقته حلقات أخرى ، الى أن انتهت بالانسان • أما عند ابن طفيل فرأيان ، كل منهما يمكن أن يكون • الاول أنه نشأ في جزيرة من جزر الهند ، تحت خط الاستواء ، تولد فيها الانسان من غير أم ولا أب لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الأرض هواء وأتمها ، لشروق النور الاعلى عليها استعدادا ، فتأثرت هذه الجزيرة بأشعة الشمس ، وتحمرت الطينة الصالحة على مر السنين والاعوام، وامتزجت القوى ، وتعددت وتكافأت ، وهذا ما

ذهب اليه بعض الفلاسفة من جواز التولد الذاتي الطبيعي ·

ويرى ابن طفيل رأيا آخر هو أن « حي بن يقظان » لم يتولد من غير أب ولا أم ، وانما ولد من أب وأم ، وكانت أمه هي أخت الملك خافت من الملك فقذفته في اليم وجرفه المد الى جزيرة أخرى ، حيث التقطته ظبية كانت فقدت ابنها فحنت عليه ، وألقمته حلمتها ، وأرضعته لبنا سائغا حتى ترعرع ، فهذان الرأيان يمثلان رأي الفلاسفة القدماء · فبعضهم يرى امكان التولد الذاتي اذا اعتدلت الطبيعة وتم الاستعداد من تخمر ونحوه · وبعضهم يرى أن الانسان لا يمكن أن يتولد الا من انسان ، ثم ان حي بن يقظان هذا حنا أيضا على الظبية لأنها أرضعته لبنها وعطف عليها كما يعطف على أمه ·

وما زال مع الظباء على هذه الحال يحكي نغمتها بصوت ، ويحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير ، وأنواع سائر الحيوان · يحاكيها في الاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع ·

ولما قلدها في هذه الاصوات المختلفة باختلاف هذه الانواع ألفته وألفها · يشير بذلك الى أن الانسان يبدأ في حركاته وأصواته بالتقليد لما حوله · فالانسان يقلد حركات أمه وأبيه وأصواتهما ·ومن أجل ذلك تكلم الطفل الانجليزي بالانجليزية ، والفرنسي بالفرنسية ، والعربي بالعربية · وهي نظرية سليمة حسب رأي أحمد أمين · ولولا هذا التقليد لنشأ الطفل أبكم· غير أنه نظر الى الحيوانات فوجدها مكسوة بالأوبار والاشعار والريش الا هو. ورآها مسلحة بالأنياب والقرون والمخالب الا هو ، فلم يدر ما سبب ذلك ، ويرى مخرج الفضلات مستورا عند الحيوانات بالأذناب أو بالأوبار ،فكان ذلك يغيظه · فلما قارب سبعة أعوام ولم ينبت له شيء من ذلك يئس من كل هذا · فبدأ يعوضها بتسخير عقله فاتخذ من أوراق الشجر العريضة ما يكسو بدنه ، وربطها بالخوص والحلفاء ، ولكنه وجد أن هذه الاشياء تجف بعد قليل · فاتخذ غيرها واتخذ من غصون الاشجار عصيا تقوم مقام الاسلحة عند الحيوانات ولفت نظره أن له يدين خيرا من أيديها ، مكنتاه من ستر عورته وحمل سلاحه · فلما سئم من التغطي بأوراق الشجر وسرعة جفافه

فكر في أن يأخذ جلد حيوان أو طير ميت • وصادف أن رأى نسرا ميتا فأقدم عليه وقطع جناحيه وذنبه، وسلخ جلده ، ثم قسمه الى قسمين ، ربط أحدهما على ظهره ، والآخر على سرته وما تحتها • ثم علق الجناحين على عضديه ، وعلق الذنب من خلفه ، فأكسبه ذلك دفئا وهيبة عند جميع الوحوش • وصار لا يدنو اليه الا الظبية التي أرضعته ولما أسنت وضعفت ماتت • فسكنت حركاتها ، وتعطلت جميع أفعالها فاستغرب حي بن يقظان ، وناداها بصوته الذي اعتاد أن يناديها به • فلم تجب ففكر طويلا في هذا الذي نسميه نحن الموت • فأخذ يفحص أعضاءها عضوا عضوا ، وأذنها وعينها، فلما فرغ من جميع أعضائها الظاهرة، ولم ير فيها آفة ، فكر أن تكون الآفة في عضو باطني فشرحها عضوا عضوا فاستفاد من ذلك معرفة علم التشريح • وأخيرا وصل الى أن العضو الذي سبب الموت يجب أن يكون في الوسط حتى يمد سائر الاعضاء بالقوة والحياة ، فلما مات ماتت الاعضاء • ففتش في الوسط وما حوله فلقي القلب • وهو مجلل بغشاء في غاية القوة • والرئة مطبقة عليه لحمايته • ورأى له من حسن الوضع وجمال الشكل

وقلة التشتت ، وقوة اللحم ما حمله على أن يعتقد أنه سبب الموت والحياة • ورآه قد تجمد فيه الدم الذي يوجد مثله في سائر الاعضاء ، وشرخ القلب فرأى تجويفا من تجويفاته فارغا كان فيه حرارة ثم ارتحلت • وانه بارتحالها ارتحلت الحياة معه ، وبذلك أدرك سر الموت » •

ويواصل ابن طفيل سرد قصته مستعملا الافكار التي كانت تتكوم في مخيلته حول المشاكل الطبيعية والعقلانية التي تعترض الانسان بعد أن تأكد من وجوده في هذا العالم العامر بغيره من الموجودات الحيوانية والطبيعية والنباتية ، وحيدا لا يقلق وجوده سوى معرفة كيفية استخدام الموجودات لمنافعه الذاتية وللمحافظة على بقائه حيا يتفاعل جسديا وعقلانيا مع هذه المخلوقات التي أوجدها الله سبحانه وتعالى من أجل الاستفادة منها واستخدامها لما فيه تقويم حياته ، وتأمين معاشه •

« ومرة انقدحت نار في أجمه فأعجبه منظرها ، ومما أعجبه منها أنها لا تصل الى شيء حتى تأتي عليه • هذا الى ضوئها الثاقب ، وجرأتها وقوتها حتى لا يستطيع أن يمد يده اليها • وأراد أن يأخذ

منها شيئا فاحترقت يده • فلم يستطع القبض عليها، وأخذ منها قبسا لم تكن النار أتت عليه كله • وما زال يمد ذاك القبس بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهده ليل نهار استحسانا له وتعجبا منه ، ولأن النار التي كانت تخرج منه كانت تمده بالضوء والدفء ليلا ، فعظم في نظره شأنها واعتقد أنها أفضل الاشياء لديه •

وكان يرى لهيبها دائما يتجه الى العلو فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها • وكان من حين الى آخر يختبر قوتها، فيلقي فيها شيئا فيرى أنها تأتي عليه ان عاجلا وان آجلا •

ومرة اختبر قوتها بالقاء شيء فيها من السمك الذي ألقاه البحر الى الساحل ، فلما نضج شم له رائحة لطيفة ، تحركت له شهوته ، فلما أكله استطعمه • وأحس بقوة في جسمه أكثر مما كان يجده عند أكل الثمار •

فتعود أن يأكل اللحوم والاسماك بعد أن ينضجها بهذه النار • وفي هذا اشارة الى المرحلة التي قطعها

الانسان الاول في التقدم باكتشافه النار • (وقد حدثت أحداث في تاريخ الانسان الاول كانت عوامل عظيمة في تقدمه • منها اكتشافه النار واكتشافه الحديد ومعرفته طرق البذر والانبات ومعرفته الكتابة وهكذا ، ولولاها ما تقدم هذا التقدم » •

ولما كان ابن طفيل يهدف من الآراء والافكار التي اودعها قصته « حي بن يقظان » تجسيد ما يتفاعل في أعماقه من آراء حول الحياة وأن مصدرها هو القلب ، بالاضافة الى خبراته التشريحية التي طبقها ابان عمله في الطب ، فقد عمد « حي بن يقظان » بطل قصته الرمزية هذه الى تشريح حيوان حي ، ورؤية قلبه وتجويفه • « فعمد الى بعض الوحوش وشقها كما فعل في أمه الظبية ، حتى وصل الى القلب • فانتزع القلب بسرعة • ورأى التجويف مملوءا بهواء بخاري يشبه الضباب الابيض فأدخل اصبعه فيه ، فوجد حرارة تكاد تحرق يده ، ثم خرج البخار من التجويف فمات الحيوان كما ماتت الظبية •

والتفت الى عصاه فوجدها تصلح لبعض الحيوانات دون بعض وتعلم من التشريح أن القلب

يمد كل عضو بما يناسبه ، فينبغي أن ينوع أداة الصيد حسب انقسامها الى حيوان بحر وحيوان بر ، وحيوانات متوحشة وغير متوحشة ٠

فعمل من الحلفاء ومن الشوك القوي ومن القصب ما مكنه من عمل أسلحة مختلفة تناسب الحيوانات المختلفة ٠

ومرة فضل شيء من غذائه ، فأراد أن يحتفظ به فاتخذ مخزنا وحصنه بباب من القصب المربوط بعضه الى بعض ، لئلا يصل اليه شيء من الحيوانات ٠ وتوسع في ذلك فاستخدم جوارح الطير ليستعين بها على الصيد ٠ واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها الى آخر ذلك ٠

ورأى أن يده وأصابعه تعينه على الحركات المختلفة ٠ غير أنه لاحظ أن بعض الحيوانات تفوقه في سرعة الجري فتألف بعض الحيوانات من هذا القبيل وجعلها تخدمه في العدو والصيد واسترضاها بما يقدمه له من غذاء ٠ وأخذ بعد ذلك في مآخذ أخرى فتصفح جميع الاجسام التي في هذا العالم ، فرآها متنوعة من حيوانات ونبات ومعادن وحجارة

وتراب وماء وبخار وثلج ودخان ورأى لها أوصافا كثيرة ، بعضها يشترك ، وبعضها يختلف ، فهي تتوحد عند الاشتراك في الصفات ، وتتنوع عند الاختلاف ·

ثم هناك صفات مشتركة في الانواع كالظباء والخيول والنعاج وصفات مشتركة في جميع الحيوانات ، وكذلك الشأن في النبات والجماد · يلاحظ مثلا أن جنس الحيوان يمتاز بالحركة وجنس النبات لا يتحرك · ولكنه ينمو ، وجنس الجماد لا يتحرك ولا ينمو ووجد هناك أوصافا تعمها كلها سواء كانت متحركة أو غير متحركة ، نامية أو غير نامية ، فمثلا كل هذه الاجسام الى حارة أو باردة ·

وتأمل في جميع الاجسام حيها وجمادها ، فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين اما أن يتحرك الى أعلا ، كالدخان واللهيب والهواء ، واما أن يتحرك الى أسفل كالماء وأجزاء الارض : هذه طبيعتها الا أن يحول دون ذلك حائل ، ولا يعرى جسم من احدى هاتين الحركتين · ففكر هل هذه الصفات ذاتية للجسم ، أم هما لمعنى خارج عن

الجسمية ، فظهر له الفرض الثاني ، لأنهما لـو كان للجسم ، من حيث هو جسم لما تخلفا ، ونحن نجد ما يتحرك الى أعلى لا يتحرك الى أسفـل ، والعكس ٠

ثم هداه التفكير في الجسم الى التفكير في الروح، ذلك لأنه رأى سائر الاجسـام مـن جماد ونبـات وحيوان مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية ، لا يدرك بالحس حتى المادة الحيوانية التي رآها تسكن القلب شعر بأن فيهـا معنى زائدا عن الجسمية ، وذلك المعنى هو الذي يعبر عنه عادة بالنفس أو الروح ٠ وهذا الشيء هو الذي يميز بين الانواع المختلفة ، فيصير بهـا هو هو ٠

وكل نوع يشارك الآخر في الجسمية ٠ ولكـن يخالفه في الروحية ، وكذلك تميز أصناع النوع الواحد ، فتميز الخيل عن البغال عن الحمير مـع اتحادها في الجسمية بروح ٠ ثم نظر في الاجسـام المادية فلاحظ أن لها صفات مشتركة هي ثلاثـة : الطول والعرض والعمق ٠ وأخذ يتفهم كل معنى من هذه المعاني الثلاثة فلما وقف على أن هناك معنى

عقليا أو روحيا وراء المـادة اهتـدى الى قانـون السببية • وأن لكل مسبب سببا ، فالحرارة في الجسم مسببة عن شيء خارجي وكذلك البرودة • وصعود بعض الاجسام وسقوط بعضها لسبب خارج عنها ، وكل حادث لا بد له من محدث » •

ومن خلال هذه الملاحظات التي قام بها « حي بن يقظان » وهو يبحث وينقب في جزيرته عن ماهية الموجودات التي عثر عليهـا تأكـد له أن جميـع الموجودات التي شاهدها لا بد وأن تكون واقعـة تحت تأثير قانون الكون والفساد،وهذا يعني بالكون الوجود • أي حصول الصورة في المادة بعد أن لم تكن حاصلة فيها •

والفساد يقصد به الفناء والانعدام والتلاشي، لأن العالم المشاهد كله حادث ولا بد له من محدث• وان الافعال التي تصدر عن المادة ليست لهـا في الواقع والحقيقة ، انما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها •

ومن هذه الافكار استطاع « حي بن يقظـان » الوصول الى فكرة الصانع الخالق فتفقد الموجودات

المختلفة فلمس أنها متشابهة في الاصول وفي التكوين، ولاحظ أنها لا بد أن تكون صادرة عن صانع أو خالق أو موجد فاعل واحد فآمن باله واحد مبدع لكافة الموجودات في عالم الكون والفساد ·

ولم تقف أبحاثه وتطلعاته عند هذا الحد من التدقيق بل توجه نحو الاجرام الموزعة في السماء ، فلمس أن لهذه الاجرام الطول والعرض والعمق لذلك لا بد أن تكون أجسام · فلما تأكد من ذلك وتأمل اتضح له أن الفلك كروي ذلك ما عرفه عندما رجعت الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق بعد أن شاهد غيابها في المغرب ·

وتحدث « حي بن يقظان » مع ذاته عن سر مشاهداته هذه ، وكيف تظهر له هذه الكواكب والافلاك والاجرام على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها · فتساءل لو كانت حركتها على غير شكل كرة لكانت في بعض الاوقات تكون أقرب الى بصره منها في وقت آخر ؟

وبدت له أن حركة القمر سائرة من المغرب الى المشرق · فتأكد له أن الافلاك موزعة بدقة وتنظيم

في عالم خاص بها · وانها كثيرة يتصرف أسفلهـا بأعلاها ، ولا بد أن تكون العناية الالهية هي التي تتحكم بتحركاتها بموجب نظام دقيق أوجده علـة العلل سبحانه وتعالى · ولهذا لا بد أن يكون عالم الأفلاك بجملته كشيء واحد متصل بعضه ببعض وله تأثير فعال في التحكم في الارض وما فيها · ثم أمعن التأمل بما يحيط به من موجودات وتساءل هل هذا العالم الواسع الشاسع الغير متناهي حدث بعد أن لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم ، أو هو أمر كان موجودا فيما سلـف ولم يسبقـه العدم ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الاثنـين : لوجود دلائل كثيرة على كل فرض من الفروض ، وهو بذلك يشير الى اختلاف الحكماء في أن المـادة قديمة أو محدثة ·

ومن الطبيعـي أن يتأكـد « حي بن يقظان » افتقار جميع الموجـودات في وجودهـا الى فاعل أو موجد لا بد أن تكون معلولة له ، سواء كانت محدثة الوجود أو قديمته · وهو في ذاته غني عنها لأنهـا متناهية وهو غير متناه ، فاذا العالم كله بما فيه من أرض وسماوات وكواكب وما بينها وما تحتها فعله وصنعه وابداعه وخلقه · ونسبتها اليه كمـا اذا

أخذت في قبضتك جسما من الاجسام ثم حركت يدك، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك وفقا لحركة يدك• حركة متأخرة بالذات ، وان لم تتأخر بالزمان •

وعاد «حي بن يقظان» ثانية الى جميع الموجودات ففكر فيها على طريق الاعتبار في قدرة مبدعها ، والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه ، وأن في أقل الاشياء الموجودة من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة ، ما يقضي بالعجب والعجاب • وتأكد له أن ذلك لا يصدر الا عن صانع مبدع فاعل في غاية الكمال • وأنه أعطى كل شيء أوجده ثم هداه الى استعماله • فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الاعضاء التي خلقت له لما انتفع بها الحيوان وكانت كلا عليه • ولاحظ أن كل شيء في الموجودات له جسم أو بهاء أو كمال أو قوة أو أي فضيلة من الفضائل من فيض ذلك الفاعل المختار ومن جوده فهو لا شك أعظم وأكمل • وهو بريء من كل نقص فيها • لأنه ليس معنى النقص الا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم فكيف يلحقه العدم ، وهو واجب الوجود لذاته ، وهو الكمال وهو التمام ، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ،

وهو هو ، وكل شيء هالك الا وجهه سبحانه وتعالى ٠

والجدير بالملاحظة أن « حي بن يقظان » لم يصل الى هذا الحد من المعرفة العقلانية والافكار الماورائية الا بعد أن تجاوز الخامسة والثلاثين من عمره ٠ وقد استغرق قلبه في أمر هذا الفاعل ، ثم راح يبحث أيضا عن شيء آخر فتساءل : مم حصلت له هذه المعرفة ؟ هل من حواسه الخمس ؟ ويجيب قائلا : طبعا لا ، لأنها كلها لا تدرك الشيء الا اذا كان جسما ، فالسمع لا يدرك الا المسموعات ، والبصر لا يدرك الا المبصرات ، وهكذا حتى الخيال لا يمكن أن يدرك الشيء الا اذا كان له طول وعرض وعمق ، وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود بريء من صفات الاجسام ، انما يدرك بالنفس ، وأن هذه النفس انما أدركته لأنها قبس منه لا يمكن فسادها ٠

ومن هذا المنطلق العرفاني لا بد أن كمال الذات ولذتها يأتي عن طريق مشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود ، ولكن مع الاسف كثيرا ما تشغل النفس بعوائق مالية أو صحية أو نحو ذلك من الامور

الدنيوية فتقف حائلا بينهـا وبين التأمل اللذيـذ المتع في واجب الوجود ، فتفسد حياة الانسـان ، ويصاب بالحرمان وألم الحجاب • فكيف يتحاشـى « حي بن يقظان » باعتباره انسانا من فصيلة أبناء الانسانية ذلت ؟ فلا بد له من الاهتداء الى ضرورة علاجية تنقذه من هذا الداء الوبيل ، بواسطة تقوية نفسه أكثر مما يهتم بتقوية بدنه ، وأن يجتهد في أن لا يحول بينه وبـين نظره الأسمى الانشغـال بالأمور المادية ، وأطال « حي بن يقظان » التذكير والتأمل في هذه الامور ، فخرج بخطة رسمها وخطط لها تقضي بضرورة تهذيب نفسه وتقوية روحه ، حتى لا تقف بينها وبين الوصول الى الغاية الكمالية السامية أي أغراض جسدية •

وزاد تأمله في الامور والاشياء الصالحة لغذائه ، فلمس بأن الحيوان الذي يذبحـه ويعتـدي على وجوده وحياته بغير حق حتى يأكل لحمه ليحافظ على وجوده هو قد يرتكب جناية بحق هذا الحيوان الضعيف ، فلماذا لا يدعه ويتغذى بغيره ، فلو فعل ذلك لضعفت قوته وأصابه الوهن • وكذلك بالنسبة للثمار ، فان التفاح والكمثرى ونحو ذلك انما وجد لبها لغذاء بذورها • وان اكتفـى بأكـل البذور

كاللوز والجوز ونحوهما لم تكفه في اعداد، للحياة ٠

وخرج ابن طفيل من تأملاته هذه الى الاكتفاء بأكل الحيوان حتى يحافظ على قوته ، بشرط أن يتدرج أولا من لحوم الفواكه التي نضجت ، على أن يحتفظ بالبذور فيلقيه في موضع صالح للانبات ٠ فان تعذر عليه وجود مثل هذه الثمرات كالتفاح والكمثرى كان له أن يأخذ من الثمار التي كلها بذر كالجوز والقصب ٠ وآخذ نفسه بأن يقصد الى أكثرها وجودا وأقواها توليدا ٠ فان عدم هذا أيضا فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضه ما يكفيه ، على أن يأخذ من أكثره وجودا ، وألا يستأصل منه نوعا بأسره ٠ ثم اذا أكل منه اكتفى بما يسد رمقه ، وألا يعود الى الاكل الا بعد الجوع ٠

ولما كان « حي بن يقظان » يعتقد كالأولين أن الاجسام السماوية ليست سوى أجسام نورانية أرقى من الانسان في صفاتها ورونقها وكونها شفافة ونيرة طاهرة ، منزهة عن الكدر ، وضروب الرجس، وانها متحركة بالاستدارة على مركز نفسها ، أو

على مركز غيرها وأنها متمتعة بمشاهدة واجب الوجود ، لا تتحرك الا بمشيئته ، فقد التزم ذاته بالتشبه بها ، فكما أنها تشيع الخير علـى العالم الارضي ، فقد ألزم نفسه أن لا يشاهد ذا عاهة أو حاجة الا ويعينه قدر امكانه ، سواء في ذلك النبات والحيوان والانسان • فاذا وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب ، أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشا يكاد يفسده ، أزال عنه هذه الحجب •

واذا رأى حيوانا أراد أن يأكله سبع أو ضبع أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع تكفل بازالة ذلك • واذا شاهد الماء يعوقه عائق عن أن يسقي النبات أو الحيوان أزال هـذا العائق ، فكان خيرا بكل ما يقتضيه معنى الكلمـة ومن ناحية أخرى تشبه بها في أن يلتزم طهـارة نفسه وصفاءها ، والاغتسال بالماء في أكثر الاوقات، وتقليم أظفاره ، وتعطير بدنه ، وتنظيف لباسه • وأن يتحرك مثلها حركة مستديرة ، فيطوف مثلا حول الجزيرة ، أو ببيت ، أو نحو ذلك • ثم أراد أن يتشبه بها ثالثا في تفكيره في واجب الوجـود ، والتقليل من علاقته بالمحسوسات وأن يدور علـى

نفسه أحيانا بقوة وعمق ، فيغيب عن نفسه ويتصل بواجب الوجود ٠

وظل « حي بن يقظان » على حالته هـذه من التقصي والتأمل والتفكير ، حتى شاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر ،واطلع من ذلك على الخفايا والاسرار التي تحيط الكون وتتفاعل في أعماق الوجود والموجودات ، فلما وصل الى هذه الدرجة عاد الى ذاته فنظر الى نفسـه والى العالم من حوله على ضوء ما رأى بقلبه ، فلمس أن لا ذات له تغاير وتخالف ذات واجب الوجود ٠ وأن العالم حوله ليس الا الحق سبحانه وتعـالى ، وأن العالم من الله بمنزلة الاجسام الكثيفة يقع عليهـا نور الشمس فيظهر فيها ، وأنه ان نسب الى الجسم شيء أو فعل فهو في الحقيقة ليس الا نور الشمس ، على نحو ما أشارت اليه فلسفة « أفلاطون » من وحدة الوجود ، وأن ليس في العالم الا الله ٠

ولاحظ « حي بن يقظان » أن كل هذه الامور تنطبق على الفلك أيضا ، فاطمأنت نفسه الى ذلك كله ٠ ثم تنبه من حالته هذه التي كانت شبيهـة بالاغماء الى حياة الحس كما كان ٠ وغاب عنـه

العالم الالهي بعودته الى العالم البدني اذ لم يكن اجتماعهما ميسرا في حالة واحدة ، فسئم تكاليف الحياة واشتد شوقه الى الحياة القصوى ، فراح يطلبها من وقت لآخر ، حتى تعود الحصول عليها بأيسر جهد ، وأقل تعب •

ويروى أنه كان بالقرب من الجزيرة التي يقطنها « حي بن يقظان » جزيرة أخرى كانت قد وصلت اليها تعاليم النبوة على حقيقتها ، وكان من بين سكانها رجلان فاضلان متبعان شريعة النبي ، غير أنهما كانا مختلفي المنهج ، فأبسال كان أكثر غوصا على الباطن ، وأكثر عثورا على المعاني الروحية ، وأميل الى التأويل ، وأما سلامان فكان أكثر احتفاظا بالظاهر ، وأبعد عن التأويل ، وان كان كل يلتزم شريعة واحدة •

وأراد أبسال أن يكثر التأمل حتى يقف على الحقيقة فحببت اليه العزلة ، فرحل أبسال الى جزيرة « حي بن يقظان » فجمع ما كان له من مال ، وأكثر ببعضه مركبا تحمله الى تلك الجزيرة وفرق باقيه على المساكين •

ونزل أبسال الى تلك الجزيرة يعبد الله ،

ويعظمه ويقدسه ، ويفكر فيه ، واذا جاع أكل من ثمار تلك الجزيرة وخيرها • وأقام على تلك الحال مدة • وكذلك كان حي بن يقظان مستغرقا في مشاهداته ، يتحنث في غار هناك الايام ذوات العدد ، ولا يخرج الا نادرا • وصادف أن خرج حي بن يقظان يلتمس غذاءه فالتقى بأبسال ، فظن أبسال أنه من العباد المنقطعين ، اعتزل الناس كما اعتزلهم هو فخشي أن يكلمه حتى لا يقطع تأملاته •

وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو أبسال ، لأنه لم يقع بصره على انسان من قبل ، ورآه أشبه به • وولى أبسال هاربا ، فجرى حي على أثره حتى لحقه ، وتقرب منه شيئا فشيئا ، وتشوق أن يعلم ما شأنه ، وجزع منه أبسال لما رأى عليه من جلود الحيوانات حتى اعتقد أنه حيوان متوحش ، فطمأنه حي ، وكان أبسال قد تعلم كثيرا من اللغات ،فكلمه بها فلم يفهم حي فأخذ أبسال يعلم حي بن يقظان الكلام ، بطريقة لطيفة • وهي أن يعلمه الالفاظ بالاشارة الى أعيان الموجودات والنطق بأسمائها ويكرر ذلك عليه حتى علمه الاسماء كلها • ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم في أقرب مدة ، وجعل أبسال يسأله عن شأنه ، وكيف صار الى تلك الجزيرة ،

فأعلمه حي أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أما ، أكثر من الظبية التي ربته • فوصف له حالته كلها وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى الى درجة الوصول الى الله •

فلما سمع أبسال ذلك تطابق عنده المعقول والمنقول ، اذ رأى ما وصل اليه حي بن يقظان والتزم خدمته • ثم جعل حي بن يقظان يستفصه بعقله ، وما جاء به اليه الانبياء متفقين • فعظمه عن شأنه ، ويسأله عن حاله ، ويفسر له أبسال أشبهها من الاعمال الظاهرة ، فكان حي يتعجب ، لم ضرب الرسول الامثال للناس ، وحملهم على ظواهر الفرائض والصلاة والصوم والزكاة والحج وما الاعمال ، ولم أقتصر على هذه الفرائض ، ولم أباح اقتناء الاموال والتوسع في المأكل ولم لم يلزمهم بالتقليل منها حتى يفرغوا لعبادة الله ، وأصعب ما كان يعرض عليه أمر الزكاة ، فلم يكن معني عنده لاباحة نبي الادخار للاموال ووضع ما يلزمها من أحكام لأن المال باطل ، يكفي منه اقتناء ما يلزم سد الحاجة فقط ولا حاجة للاكثار منه ولا لقطع الايدي على سرقة ، الى أشياء أخرى اعترض عليها في تعاليم النبي ، ورأى أن يرحل مع أبسال

الى جزيرته حتى يهدي الناس الى أكثر مما هداهم النبي • فضلت السفينة مسلكها ، ودفعتها الريح الى مكان بعيد •

وتنتهي قصة « حي بن يقظان » عند ابن طفيل عندما تأتي ريح ثانية عامرة بالرخاء فتحمل السفينة التائهة عائدة بها الى الجزيرة المقصودة ، التي أميرها سلامان ، الذي يقرر ملازمة الجماعة ،ويحرم العزلة ، فرحب بحي بن يقظان بعد أن عرف مكانته بواسطة أبسال •

وانطلق « حي بن يقظان » في جزيرة سلامان يبشر بنظراته في المال ، وأن على الجماعة واجب احتقاره ، فنفروا منه ، وعندها تأكد من اختلاطه بطبقات الناس أن فطرتهم فاسدة،وأنهم لا يصلحون الا للتعاليم التي أتى بها الانبياء ، وأن الانبياء أعرف منه بالنفس البشرية ، فتوجه « حي بن يقظان » الى مقر سلامان حاكم الجزيرة واعتذر عما بدر منه وأعلمه أنه قد رأى مثل رأي قومه ووافقهم على ما يقولون : وأيقن أن تعاليمه انما تصلح لقوم أرقى من هذه الطبقة • وصحب أبسال وعاد الى جزيرته • وكان ابسال يتخذ حيا قدوة له

ثم عبد الله بتلك الجزيرة الى أن وافاهما الأجل ... » .

هذه هي خلاصة آراء وتأملات ابن طفيل التي حشدها في قصته الخيالية « حي بن يقظان » فجاءت معبرة تعبيرا صادقا عما يتفاعل في أعماقه من أفكار عقلانية،ومنطلقاتفلسفية استقاهاأ من واقعه العرفاني الناهد الى الكشف المطلق ، والكمال الحقاني ، والمثالية الواصلة الى أسمى درجات المعرفة .

ومن الواضح ان ابن سينا قبله وابن رشد معاصره قد تعرضا الى هذا الموضوع الهام وهو أن ليس بين الشريعة والعقل خلاف وقرر ذلك ابن سينا في كتبه ، ووضع ابن رشد في ذلك أيضا كتابه « فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال » فجاء ابن طفيل وشرح هذه العلاقة في قالب قصصي شيق .

السهروردي وحي بن يقظان :

وما دمنا نتحدث عن « حي بن يقظان » لا بد لنا من الاتيان على ذكر القصة التي كتبها السهروردي

المقتول حول هذا الموضوع وسماها بنفس الاسم الذي أطلقه ابن سينا وابن طفيل على قصتيهما أي « حي بن يقظان » • فقصة السهروردي بدأها بقوله : « اني لما رأيت قصة « حي بن يقظان » وصادفتها مع ما فيها من عجائب الكلمات الروحانية والاشارات العميقة عارية عن تلويحات تشير الى الطور الاعظم المخزون في الكتب الالهية والذي يترتب عليه مقامات الصوفية وأصحاب المكاشفات ولم يشر الى ذلك الا في آخر الكتاب أردت أن أذكر طورا في القصة سميتها أنا قصة الغربية الغربية »•

وأولها « سافرت مع أخي عاصم من ديار ما وراء النهر الى ساحل اللجة الخضراء الى مدينة القيروان في المغرب • فلما أحس قومها بقدومنا عليهم وأننا من أصحاب عدوهم أخذونا وقيدونا بسلاسل من حديد وحبسونا في قاع بئر عميقة • وكان فوق البئر قصر مشيد عليه أبراج عالية وقالوا لنا لا جناح عليكم اذا صدتم القصر مجردين اذا أمسيتم أما عند الصباح فلا بد من الهوى في غيابة الجب » •

ومن الملاحظ أن السهروردي وقع اختياره في

قصته على بلدة من بلاد المغرب وهي القيروان لأنها تسطع عليها الشمس عنـد شروقهـا بعكس ما اذا كانت في المشرق وطلوع الشمس رمز به الى انبثاق العقل وتحكمه • وانما جعلهم يطلعون في المساء الى القصر ويغيبون في قاع البئر في الصباح لأن الانسان يكون في ترف ونعيم اذا اتبع شهواته وغاب عنـه العقل • أما اذا أطل عليه العقل وتحكم في شهواته عاش عيشة سعيدة ، كلها هناء وطمأنينة ، كالتي يعيشها العاقل الحكيم •

وليس رمزه الى البئر والحياة فيه سوى تفسيرا لخفايا الحياة الظلمانية التي تسيطر عليها الشهوات التي تؤدي بالنفس الانسانية الى التهلكة والبوار ، ثم يقول : « فبينما نحن في الصعود ليلا والهبـوط نهارا اذ رأينا الهدهد مسلمـا في ليلـة قمراء في منقاره كتاب صدر من شاطيء الوادي الأيمن من البقعة المباركة وقال اني أحطت بوجه خلاصكمـا وجئتكما من سبأ بنبأ يقين وها هو ذا مشروح في رقعة أبيكما » •

والمقصود بالهدهد الالهام والوحي الذي يكشف عن الرموز فيصورها على حقيقتها ، وقد جاء هذا

الهدهد مرسلا من الله وهو يحمل رسالة عامـرة بالحكمة ، ومليئة بالنور الذي يكشف الظلام من عند أبيهم باعث العقل وممده بالقوى الروحانية التي تنير للانسان الطريق القويم ، وتساعده على الوصول الى الله سبحانه وتعالى ، وفي هذه الرسالة التي حملها الهدهد أسرار كل مرموز وكشف عن كل محجوب مستور •

وبعد أن فتح السهروردي ورفيقه الرسالة التي حملها لهما الهدهد وجدا فيها : « انه من الهادي أبيكم ، وانه بسم الله الرحمـن الرحيـم • كم شوقناكم فلم تشتاقوا ، ودعونـا فلـم ترحلوا ، وأشرناكم فلم تفهموا فان أردتم أن تتخلصوا ممن معكم فلا تنوا في عزم السفر واعتصموا بحبلنا وهو جوهر الفلـك القـدسي المستـوي على نواحـي الكسوف » •

ويرى أحمد أمين أن هذه الرسالة وهي رسالة العقل تقول : « انها من الهادي أي من الله ، وأنها كم شوقت الناس الى رضوان الله واللجوء الى جانبه ولكن غلبت الشهوات وخضع الانسان لها ، ولـم يخضع لعقله • ولعل في تسميـة أحد المسافريـن

بعاصم اشارة الى أن العقل يعصم الناس من الزلل ، وأن الانسان اذا أراد النجاة فعليه آلا يني في السفر بالبعد عن الشهوات وتركها وراءه والاعتصام بحبل الله عن طريق العقل والكشف » . ثم قال : « فسافر واركب في السفينة التي باسم الله مجريها ومرساها فركبنا في السفينة وهي تجري بنا في موج كالجبال، ونحن نروم الصعود على طور سينا حتى نرمق صومعة أبينا . وحال بيننا الموج ، فكنا من المغرقين » .

وهنا اشارة رمزية الى أن الله سبحانه وتعالى قد أوصى بلزوم ركوب السفينة التي تخلص من أمواج الشهوات الجارفة ، وتنطلق بركابها الى شاطيء السعادة والأمان ، فيصلوا باطمئنان الى طور سيناء حيث سبقهم اليه موسى اذ رأى الله .

غير أن هذه السفينة جرت في وسط أمواج صاخبة من شهوات بحر الطبيعة البدنية ، واستيلاء دواعيها وغلبة أهوائها ، فكانت كالجبال الحاجبة للنظر ، المانعة للسير ، وحال بين الانسان وبين الوصول الى الله هذا الموج ، موج هوى النفس واستيلاء ماء بحر الطبيعة فكان من المغرقين في بحر

الهيولى الجثمانية · ثم قال : « فتقدم الهدهد وصارت الشمس فوق رؤوسنا ، وركبنا السفينة ونحن نروم الصعود على طور سيناء حتى نرمق صومعة أبينا ، ورأيت في الطريق جماجم عاد وثمود، وأخذت الثقلين مع الافلاك · وجملتها مع الجن في قارورة صنعتها أنا فلما انقطعت المسافة وانقرضت الطريق ، وفار التنوا رأيت الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم ·

وصعدنا الى الجبل ورأيت أبانا شيخا كبيرا تكاد السموات والارض تنشق من تجلي نوره فبقيت تائها متحيرا منه ومشيت اليه فسلم علي فسجدت له وبكيت زمانا وشكوت اليه من حبس القيروان » ·

ويلاحظ من الاتيان على ذكر جماجم عاد وثمود أن المقصود منها أولئك الذين صرعتهم شهواتهم وأهوائهم ، بينما نرى السهروردي من جانبه يعمد الى سجن هذه الشهوات المرموز اليها بالجن في قمقم حتى لا تخرج مرة أخرى وتحض الناس على الفساد، وفار التنور أي تنور البدن باستيلاء العقل على الشهوات الفاسدة ، وفاض ماء الهيولى على نار الروح الحيوانية وصفا القلب ، وعند ذلك وصل

الى صخرة النجاة ، وشاهد الله الذي منه كل شيء ، وشكا اليه الانسان من سجنه في القيروان • ثم قال الله : « انك لا بد راجع الى سجن قيروان فلما سمعت ذلك طار عقلي ، وتأوهت صارخا صراخ المشرف على الهلاك ، فتضرعت اليه فقال : أما العود فضروري الآن ، ولكني أبشرك بشيئين أحدهما أنك اذا رجعت الى الحبس يمكنك المجيء الينا اذا شئت ، والثاني أنك متخلص فيما بعد الى جنابنا تاركا البلاد الغريبة بأسرها • ففرحت بما قال » أي أن الانسان بعد أن يصل الى هذه الدرجة الروحية الكاشفة يعود أحيانا الى محبسه وهو بدنه وحسه وحياته في الدنيا المعتادة ، وهكذا حتى يسهل عليه الخروج منها والاتصال بالعالم الأعلى • فهو لا يترك الحبس نهائيا ولكنه يعود اليه من حين لآخر حتى يدركه الموت • فاذا مات اتصل بالرفيق الأعلى •

وهذا ما يقول به جمهور الفلاسفة والحكماء من أن النفس كانت عالمة بكل شيء فلما حلت بالبدن الثقيل أخذت تتذكر بعض ما كانت تعرف وستعود الى حالتها الأولى بعد الموت وتتصل بالذات العلية •

ويتابع السهروردي قائلا : « ولما حطت السفينة، رأى سراجا فيه دهن ينبعث نورا وينتشر في أقطار البيت ورأى أسدا وثورا ، وكان معهم غنم تركوها في الصحراء فأهلكتها الزلازل ووقعت فيهـا نـار صاعقة فلما انقرض الطريق ، وفار التنور ، رأى الأجرام العلوية ، وسمع نغماتها وتعلم منها أشياء ، فلما تم له ذلك توجه الى عين الحياة ، ورأى الصخرة العظيمة على قلة الطور العظيم ورأى حياتنا مجتمعة واتخذ واحد منها سبيله في البحر هربا ، وقـال : ذلك ما كنا نبغ في هـذا الجبل فسأل ومـا هؤلاء الحيتان ، فأجيب بأنهم اخوان قال : فلما سمعت ذلك عانقتهم وفرحت بهم وفرحوا بي ، فصعدنا الى الجبل ، ورأى أباه شيخا كبيرا تكاد السموات والارض تنشق منه • وعلم أن هذا جبل طور سيناء وفوق هذا الجبل مسكن والده وحده وكلنا عبيده ، وبه نستعين ومنه نقتبس وله البهـاء الاعظـم • والجلال الأرفع » •

وليست هـذه الرموز سوى اشارة الى مسلـك الانسان في عالم الكـون والفساد حيث يعب مـن الشهوات حتى الثمالة ، لذلك مثلها السهـروردي بالحيتان ، ورمز بالأسد لغضبه فاذا استطـاع أن

يتغلب عليها أي على الشهوات والغرائز كلها وصل الى شاطيء السلامة وارتفع الى الكمال والمثالية ٠

أما الحوت الذي اتخذ سبيله في البحر سربا فهو يعني النفس الانسانية عندما تسربت الى بحر الجسد ، تأويلا لقصة موسى مع الخضر ، فانه لما جاوزه وألقى على موسى النصب والجوع تذكر الحوت والاغتذاء منه ٠ وفي هذا اشارة الى حالة ولادته واتصال الروح بالبدن ولذلك قال غداءنا ، ولم يقل قوتنا لأن الغداء في النهار ، والولادة خروج من ظلمة الرحم الى نور الدنيا ٠ والصخرة يعني صخرة النجاة والوصول الى المعرفة الالهية الحقة ٠

والسفر كان صعبا ولقي منه نصبا ، لأنه سفر الانسان الطويل الى الحضرة الالهية ثم رأى الله وهو المرموز اليه بالأب كما رآه موسى ووجد عنده قوما صالحين وصلوا الى الله قبله فأنس بهم وصاحبهم ، وختم الرسالة بقوله : « وبقي معي من اللذة ما لا أطيق أن أشرحه فانتحبت وابتهلت وتحسرت » الى أن يقول : « نجانا الله من قيد الهيولى والطبيعة » ٠

حي بن يقظان عند ابن سينا :

طالما تعرضنا لحي بن يقظان عند ابن طفيل والسهروردي لا بد لنا من التطلع الى حي بن يقظان عند ابن سينا لنلتمس مدى التوافق والانسجام بين الآراء الثلاثة • وخلاصة حي بن يقظان عند ابن سينا أن جماعة خرجوا طلبا للنزهة ، وبينهم شيخ جميل الطلعة حسن الهيئة ، مهيب قد أكسبته السنون والرحلات تجارب عظيمة • وهذا الشيخ المهيب الوقور اسمه « حي بن يقظان » • وهو يرمز بهذا الشيخ الى العقل وقد اكتسب التجارب من السنين ومن الرحلات •

وهذه الجماعة ليست أشخاصا ، وانما يعني بها الشهوات والغرائز وسائر الملكات الانسانية ، والمجادلة بين الجماعة والتحدث الى حي بن يقظان يعني المجادلات التي تحدث عادة بين غرائز الانسان وشهواته وعقله ونفسه • ومن هذه المجادلات بين قوى الانسان وعقله يسأل العقل عن علم الفراسة الذي بواسطته يعرف الامر المجهول الخفي من أحواله الظاهرة • ويعرف النتائج من مقدمات بديهية •

ويقول العقل : ان هذه الرفقة التي تعجب

الانسان وهي شهواته وغرائزه ليست سوى رفقة سوء · ومن ذلك أيضا قوة التخيل وقد رمز اليها بشاهد الزور ، وذلك لأنها قادرة على تشبيه الشيء بالشيء زورا وبهتانا لايقاع الناس في الشر ، وهذا التشبيه زور وباطل لا ينشأ عن عقل وحكمة ·

ان هذا الذي عن يمينك أهوج ، والذي عن يسارك قذر شره قرم شبق لا يملأ بطنه الا التراب، وهو يرمز بالذي عن اليمين للقوة العضبية · ورمز بالتي عن اليسار للقوة الشهوانية · ووصفها بما طبعت عليه من قذارة وقرم وشبق · ثم أضاف : ان هذه القوة ملتصقة بالانسان التصاقا كبيرا ولا يبرىء الانسان منها الا غربة تأخذها الا بلاد لم يطأها من قبل أمثاله · أراد بذلك ما عليه قوته العقلية من ملازمة هذه القوى الاخرى لها ،وضرورة مجاورتها اياها ولا مخلص للعقل ولا منجي ، ما دام مع البدن ·

ويقول : واذ لات حين تلك الغربة ولا محيص لك عنهم فلتطلهم يدك وليغلبهم سلطانك ، واياك وان تقبضهم زمامك أو تسهل لهم قيادك بل استظهر عليهم بحسن الايالة وسمهم سوم الاعتدال فانك ان

متنت لهم سخرتهم ولم يسخروك ، وركبتهـم ولم يركبوك ، ومن توافق حيلك فيهم أن تتسلط بهذا الشكس الزعر على هذا الأرعن النهم تزبره زبرا فتكسره كسرا وأن تستدرج غلواء هـذا التائـه العسر بخلابة هذا الأرعن الملق فتخفضه خفضـا ، وأما هذا المموه المتحرص فلا تحتج اليه أو يؤتيك موثقا من الله غليظا فهنالك صدقه تصديقـا ولا تحجم عن اصاخة اليه لما ينهيه اليك وان خلط فانك لن تعدم من أبنائه ما هو جدير باستبثاته وتحققه به ٠

ويرمز ابن سينا هنا الى الطريق الذي يجب أن يسلك في تدبير القوة المتخيلة للوصول الى السلامة، وذلك كأن لا يثق بها كل الثقة ، ويميز صدقها من كذبها ، وباطلها من حقها ٠ ولا بد له من تسليم الحكم والقيادة للعقل ٠ قال : ان العقل ــ وهو حي ابن يقظان ــ لما وصف الرفقة بهذه الاوصاف فحص هذه القوى كما وصف العقل فوجدها كما وصفها ، ثم ان الرجل لما نصحه العقل هذه النصائح طلب منه الانسان أن يدله على سبيل الخير فقال له : « ان هذا السبيل مسدود لن تستطيعه » أي أن هـذه الصحبة بهؤلاء الرفقاء لا يمكن التخلي عنهـا الا بالموت فهي ملازمة له ما بقيت الروح في البدن ٠

وأن هذه المركبات لا يمكن أن تخضع لحكم العقل خضوعا تاما ما دامت الحياة • غاية الأمر أنه يمكن بالمجاهدة قمعها والتغلب عليها لا اماتتها•
ثم قال حي بن يقظان ردا له على طلب السياحة : ان حدود الارض ثلاثة : حد يحوزه الخافقان ــ وقد أدرك كنهه وترامت به الاخبار الجلية المتواترة ، وحدان غريبان : حد المغرب ، وحد المشرق ، ولكل واحد منهما صقع قد ضرب بينهما وبين عالم البشر بسور لن يعدوه الا الخواص الذين منحوا قوة لم يمنحها البشر بالفطرة •

ويقصد بهذه الحدود المركبات المحسوسة في عالمي الارض والسماء وهي التي يجمعها الخافقان• أما حد المغرب وحد المشرق فيقصد بهما على حد التعبير الفلسفي الهيولى والصورة ، فالحد المغربي الهيولى ، والمشرقي الصورة • ولكل من الهيولى والصورة كنه وحقيقة ، وقد ضرب بين حقيقتهما وبين عالم البشر سور لا يستطيع أن يتخطاه بالفطرة والطبع انما يتخطاه بالجد والتعلم والاكتساب ، ثم قال : «ان تخطي هذا السور لا يتأتى للبشر بالفطرة وانما يتأتى بالاغتسال في عين فوارة اذا هدي اليها السائح فتطهر بها ، وشرب

من فورانها » ·

ويخلص ابن سينا من كل هذه الأمور عائدا الى عالم الارض وأهله فيقول : « انه رتب على سكك خمس كسكك البريد بها يختطف من يستهوي من سكان الارض » · ويعني بالسكك الخمسة الحواس الخمس وباختطافها الى غرق الانسان في جهة من جهاتها · ثم يسير الى القوة المتخيلة والقوة الحافظة والقوة العاقلة والكرام الكاتبين · ويصف قوما من أهل الارض فيرى أنهم أمة بررة لا تجيب داعية نهم أو قرم أو غلمة أو ظلم أو حسد أو كسل ، قد متعوا بالنظر الى وجه الملك وحلوا تحية اللطف في الشمائل والحسن في الاذهان والرداء الباهر والحسن الرائع ·

ولم يكن الهدف من وراء قصة « حي بن يقظان » التي صنفها ابن سينا سوى اظهار القوة الخارقة التي يتمتع بها العقل ، والتي تميزه على ما لدى الانسان من غرائز وملكات ، وتبيان علاقة هذا العقل الارضي بالعقول السماوية العليا ، ثم علاقة هذه العقول بالعقل العاشر وهو العلة الفاعلة ، أو بعبارة أوضح هو الله واجب الوجود ·



قصة حي بن يقظان لابن طفيل

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العظيم الاعظم ، القديم الاقـدم ، العليم الاعلم ، الحكيم الاحكم ، الرحيم الارحم ، الكريم الاكرم ، الحليم الاحلم ، الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم • وكان فضل الله عليـك عظيما • أحمده على فواضـل النعماء ، وأشكره على تتابع الآلاء • وأشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، وأن محمدا عبده ورسوله ، صاحب الخلق الطاهر ، والمعجز الباهر ، والبرهان القاهر ، والسيف الشاهر ، صلوات الله عليه وسلامه ،وعلى آله وأصحابه أولي الهمم العظائم ، وذوي المناقب والمعالم ، وعلى جميع الصحابة والتابعين ، الى يوم الدين ، وسلم تسليما كثيرا •

سألت أيها الأخ الكريم ، الصفي الحميم ـ منحك الله البقاء الابدي وأسعدك السعد السرمدي ـ أن أبث اليك ما أمكنني بثه من أسرار الحكمة المشرقية التي ذكرها الشيخ الرئيس أبو علي ابن سينا فاعلم : أن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه ، فعليه بطلبها والجد في اقتنائها ٠

ولقد حرك مني سؤالك خاطرا شريفا أفضى بي ـ والحمد لله ـ الى مشاهدة حال لم أشهدها قبل ، وانتهى بي الى مبلغ هو من الغرابة ، بحيث لا يصفه لسان ، ولا يقوم به بيان ٠ لأنه من طور غير طورهما ، وعالمه غير عالمهما ٠ غير أن تلك الحال ، لما لها من البهجة والسرور ، واللذة والحبور ، لا يستطيع من وصل اليها وانتهى الى حد من حدودها ، أن يكتم أمرها أو يخفي سرها ، بل يعتريه من الطرب والنشاط والمرح والانبساط ، ما يحمله على البوح بها مجملة دون تفصيل ، وان كان ممن لم تحذقه العلوم قال فيها بغير تحصيل ، حتى ان بعضهم قال في هذه الحال : سبحاني ما أعظم شأني ، وقال غيره : أنا الحق ! وقال غيره : ليس في الثوب الا الله ٠

وأما الشيخ أبو حامد الغزالي رحمة الله عليه ، فقال متمثلا عند وصوله الى هذا الحال بهذا البيت :

فكان ما كان مما لست أذكره

فظن خيرا ولا تسـأل عن الخبر

وانما أدبته المعارف ، وحذقته العلوم ٠

وانظر الى قول أبي بكر بن الصائغ المتصل بكلامه في صفة الاتصال ، فانه يقول : اذا فهم المعنى المقصود من كتابه ذلك ، ظهر عند ذلك أنه لا يمكن أن يكون معلوم من العلوم المتعاطاة في مرتبته ، وحصل متصوره ، بفهم ذلك المعنى ، في رتبة يرى نفسه فيها مباينا لجميع ما تقدم ، مع اعتقادات أخر ليست هيولانية ، وهي أجل من أن تنسب الى الحياة الطبيعية ، بل هي أحوال من أحوال السعداء منزهة عن تركيب الحياة الطبيعية ،خليقة أن يقال لها أحوال الهية يهبها الله سبحانه وتعالى لمن يشاء من عباده ٠

وهذه الرتبة التي أشار اليها أبو بكر ينتهي اليها بطريق العلم النظري والبحث الفكري ، ولا شك أنه بلغها ولم يتخطها ٠

وأما الرتبة التي أشرنا اليها نحن أولا ، فهي غيرها وان كانت اياها بمعنى أنه لا ينكشف فيها أمر على خلاف ما انكشف في هذه ، وانما تغايرها بزيادة الوضوح ومشاهدتها بأمر لا نسميه قوة الا على المجاز ، اذ لا نجد في الألفاظ الشعبية ، ولا في الاصطلاحات الخاصة ، أسماء تدل على الشيء الذي يشاهد به ذلك النوع من المشاهدة • وهذه الحال التي ذكرناها وحركنا سؤالك الى ذوق منها ، هي من جملة الاحوال التي نبه عليها الشيخ أبو علي حيث يقول : ثم اذا بلغت به الارادة والرياضة حدا ما ، عنت له خلسات ، من اطلاع نور الحق ، لذيذة ، كأنها بروق تومض اليه ، ثم تخمد عنه ثم انه تكثر عليه هذه الغواشي اذا أمعن في الارتياض ، ثم انه ليوغل في ذلك حتى يغشاه في غير الارتياض ، فكلما لمح شيئا عاج عنه الى جناب القدس ، فيذكر من أمره أمرا ، فيغشاه غاش ، فيكاد يرى الحق في كل شيء • ثم انه لتبلغ به الرياضة مبلغا ينقلب له وقته سكينة • فيصير المخطوف مألوفا ، والوميض شهابا بينا ، وتحصل له معارفه مستقرة كأنها صحبة مستمرة ••• الى ما وصفه من تدرج المراتب ، وانتهائها الى النيل بأن يصير سره مرآة مجلوة

يحاذي بها شطر الحق . وحينئذ تدر عليه اللذات العلى ، ويفرح بنفسه لما يرى بها من أثر الحق ، ويكون له في هذه الرتبة نظر الى الحق ، ونظر الى نفسه ، وهو بعد متردد . ثم انه ليغيب عن نفسه فيلحظ جناب القدس فقط ، وان لحظ نفسه فمن حيث هي لاحظة ، وهناك يحق الوصول .

فهذه الاحوال التي وصفها ، رضي الله عنه ، انما أراد بها أن تكون له ذوقا ، لا على سبيل الادراك النظري المستخرج بالمقاييس ، وتقديم المقدمات ، وانتاج النتائج ، وان أردت مثالا يظهر لك به الفرق بين ادراك هذه الطائفة وادراك سواها ، فتخيل حال من خلق مكفوف البصر ، الا أنه جيد الفطرة ، قوي الحدس ثابت الحفظ ، مسدد الخاطر فنشأ مذ كان في بلدة من البلدان ، وما زال يتعرف أشخاص الناس بها ، وكثيرا من أنواع الحيوان والجمادات ، وسكك المدينة ومسالكها وديارها وأسواقها ، بما له من ضروب الادراكات الأخر ، حتى صار بحيث يمشي في تلك المدينة بغير دليل ، ويعرف كل من يلقاه ويسلم عليه بأول وهلة ، وكان يعرف الألوان وحدها بشروح أسمائها ، وبعض حدود تدل عليها . ثم انه بعد أن حصل في

هذه الرتبة فتح بصره وحدثت له الرؤية البصرية ، فمشى في تلك المدينة كلها وطاف بها فلم يجد أمرا على خلاف ما كان يعتقده ، ولا أنكر من أمرها شيئا • وصادف الألوان على نحو صدق الرسوم عنده ، التي كانت رسمت له بها ، غير أنه في ذلك كله حدث أمران عظيمان ، أحدهما تابع للآخر ، وهما :زيادة الوضوح والانبلاج، واللذة العظيمة •

فحال الناظرين الذين لم يصلوا الى طور الولاية هي حالة الأعمى الأولى : والالوانِ التي في هذه الحال معلومة بشروح أسمائها ، هي تلك الامور التي قال أبو بكر انها أجل من أن تنسب الى الحياة الطبيعية ، يهبها الله لمن يشاء من عباده • وحال النظار الذين وصلوا الى طور الولاية ومنحهم الله تعالى ذلك الشيء الذي قلنا انه لا يسمى قوة الا على سبيل المجاز ، هي الحالة الثانية •

وقد يوجد في النادر من كان أبدا ثاقب البصيرة، مفتوح البصر غير محتاج الى النظر •

ولست أعني ــ أكرمك الله بولايته ــ بادراك أهل النظر ها هنا ، ما يدركونه من عالم الطبيعة ،

وبادراك أهل الولايـة ، ما يدركونه ممـا بعـد الطبيعة،فان هذين المدركين متباينان جدا بأنفسهما، ولا يلتبس أحدهما بالآخر • بل الذي نعنيه بادراك أهل النظر ، ما يدركونه مما بعد الطبيعة ، مثل ما أدركه أبو بكر • ويشترط في ادراكهم هذا أن يكون حقا صحيحا ، وحينئذ يقع النظر بينه وبين ادراك أهل الولاية الذين يعتنون بتلك الاشياء بعينها مع زيادة وضوح ، وعظيم التذاذ ، وقد عاب أبو بكر هذا الالتذاذ على القوم ، وذكر أنه للقوة الخيالية، ووعد بأن يصف ما ينبغي أن يكون حال السعداء عند ذلك ، بقول مفسر مبين • وينبغي أن يقال له ها هنا : لا تستحل طعم شيء لم تذق ، ولا تتخط رقاب الصديقين ! ولم يفعل الرجل شيئا من ذلك ، ولا وفى بهذه العدة ، وقد يشبه أن منعه عن ذلك ما ذكره من ضيق الوقت واشتغاله بالنزول الـى وهران أو رأى أنه إن وصف تلك الحال اضطره القول الى أشياء فيها قدح عليه في سيرته ، وتكذيب لما أثبته من الحث على الاستكثار من المال والجمع له وتعرف وجوه الحيل في اكتسابه •

وقد خرج بنا الكلام الى غير ما حركتنا اليـه بسؤال بعض خروج ، بحسب مـا دعت الضرورة

اليه ، وظهر بهذا القول أن مطلوبك لم يتعد أحد غرضين :

١ ــ اما أن تسأل عما يراه أصحاب المشاهدة والأذواق والحضور في طور الولاية : فهذا مما لا يمكن اثباته على حقيقة أمره في كتاب ، ومتى حاول أحد ذلك وتكلفه بالقول أو الكتب ، استحالت حقيقته ، وصار من قبيل القسم الآخر النظري ، لأنه اذا كس الحروف والاصوات وقرب من عالم الشهادة ، لم يبق على ما كان عليه بوجه ولا حال ، واختلفت العبارات فيه اختلافا كثيرا ، وزلت به أقدام قوم عن الصراط المستقيم ، وظن بآخرين أن أقدامهم زلت وهي لم تزل ، وانما كان ذلك لأنه أمر لا نهاية له في حضرة متسعة الاكناف ، محيطة غير محاط بها •

٢ ــ والغرض الثاني من الغرضين اللذين قلنا ان سؤالك لن يتعدى أحدهما ، هو أن تبتغي التعريف بهذا الامر على طريقة أهل النظر • وهذا ــ أكرمك الله بولايته ــ شيء يحتمل أن يوضع في الكتب وتتصرف به العبارات ، ولكنه أعدم من الكبريت الاحمر ، ولا سيما في هذا الصقع الذي

نحن فيه ، لأنه من الغرابة في حد لا يظفر باليسير منه الا الفرد بعد الفرد ، ومن ظفر بشيء منه لم يكلم الناس بـه الا رمـزا ، فان الملة الحنيفيـة والشريعة المحمدية قـد منعت مـن الخوض فيه ، وحذرت عنه •

ولا تظن أن الفلسفة التي وصلت الينا في كتب أرسطو وأبي نصر ، وفي كتاب الشفاء تفي بهـذا الغرض الذي أردته ، ولا أن أحدا من أهل الاندلس كتب فيه شيئا فيه كفايـة ، وذلـك أن مـن نشأ بالأندلس من أهل الفطرة الفائقة ، قبل شيوع علم المنطق والفلسفة فيها ، قطعوا أعمارهم بعلـوم التعاليم وبلغوا فيها مبلغا رفيعا ، ولم يقدروا على أكثر من ذلك • ثم خلف من بعدهم خلـف زادوا عليهم بشيء من علم المنطق ، فنظروا فيه ولم يفض بهم الى حقيقة الكمال ، فكان فيهم من قال :

برح بـي أن علـوم الـورى
اثنـان مـا ان فيهما من مزيد

حقيقـة يعجـز تحصيلهـا
وبـاطـل تحصيلـه مـا يفيد

ثم خلف من بعدهم خلف أحذق منهم نظرا ، وأقرب الى الحقيقة • ولم يكن فيهم أثقب ذهنا ، ولا أصح نظرا ، ولا أصدق رؤية ، من أبي بكر بن الصائغ غير أنه شغلته الدنيا ، حتى اخترمته المنية قبل ظهور خزائن علمه ، وبث خفايا حكمته • وأكثر ما يوجد له من التآليف فانما هي غير كاملة ومجزومة من أواخرها ، ككتابه « في النفس » و « تدبير المتوحد » وما كتبه في المنطق وعلم الطبيعة ، وأما كتبه الكاملة فهي كتب وجيزة ورسائل مختلسة ، وقد صرح هو نفسه بذلك وذكر أن المعنى المقصود برهانه في « رسالة الاتصال » ليس يعطيه ذلك القول عطاء بينا الا بعد عسر واستكراه شديد • وأن ترتيب عبارته في بعض المواضع على غير الطريق الاكمل ، ولو اتسع له الوقت مال لتبديلها • فهذا حال ما وصل الينا من علم هذا الرجل ، ونحن لم نلق شخصه •

وأما من كان معاصرا له ممن لم يوصف بأنه في مثل درجته ، فلم نر له تأليفا •

وأما من جاء بعدهم من المعاصرين لنا ، فهم بعد في حد التزايد أو الوقوف على غير كمال ، أو ممن لم تصل الينا حقيقة أمره •

وأما ما وصل الينا من كتب أبي نصر فأكثرها في المنطق · وما ورد منها في الفلسفة فهي كثيرة الشكوك ··· فقد أثبت في كتاب « الملة الفاضلة » بقاء النفوس الشريرة بعد الموت في آلام لا نهاية لها ، بقاء لا نهاية له ، ثم صرح في « السياسة المدنية » بأنها منحلة وصائرة الى العدم ، وأنه لا بقاء الا للنفوس الفاضلة الكاملة · ثم وصف في شرح « كتاب الاخلاق » شيئا من أمر السعادة الانسانية ، وأنها انما تكون في هذه الحياة وفي هذه الدار ، ثم قال عقب ذلك كلاما هذا معناه « وكل ما يذكر غير هذا فهو هذيان وخرافات عجائز » · فهذا قد أيأس الخلق جميعا من رحمة الله تعالى ، وصير الفاضل والشرير في رتبة واحدة اذ جعل مصير الكل الى العدم ، وهذه زلة لا تقال ، وعثرة ليس بعدها جبر · هذا مع ما صرح به من سوء معتقده في النبوة ، وأنها بزعمه للقوة الخيالية ، وتفضيله الفلسفة عليها الى أشياء ليس بنا حاجة الى ايرادها ·

وأما كتب « أرسطوطاليس » فقد تكفل الشيخ أبو علي بالتعبير عما فيها ، وسلك طريق فلسفته في « كتاب الشفاء » وصرح في أول الكتاب بأن

الحق عنده غير ذلك ، وأنه انما ألف هذا الكتاب على مذهب المشائين وأن من أراد الحق الذي لا جمجمة فيه فعليه بكتابه في « الفلسفة المشرقية » • ومن عني بقراءة كتاب « الشفاء » وبقراءة كتب أرسطوطاليس ، ظهر له في أكثر الامور أنها تنفق، وان كان في كتاب « الشفاء » أشياء لم تبلغ الينا عن أرسطو • واذا أخذ جميع ما تعطيه كتب أرسطو وكتاب « الشفاء » على ظاهره دون أن يتفطن لسره وباطنه ، لم يوصل به الى الكمال حسبما نبه عليه الشيخ أبو علي في كتاب «الشفاء» •

وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي ، فهو بحسب مخاطبته للجمهور ، يربط في موضع ، ويحل في آخر ، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها ، ثم انه من جملة ما كفر به الفلاسفة في « كتاب التهافت » انكارهم لحشر الاجساد ، واثباتهم الثواب والعقاب للنفوس خاصة • ثم قال في أول كتاب « الميزان » ان هذا الاعتقاد هو اعتقاد شيوخ الصوفية على القطع • ثم قال في كتاب « المنقذ من الضلال والمفصح بالأحوال » : ان اعتقاده هو كاعتقاد الصوفية ، وان أمره انما وقف على ذلك بعد طول البحث ، وفي كتبه من هذا النوع كثير يراه من تصفحها

وأمعن النظر فيها • وقد اعتذر عن هذا الفعل في آخر كتاب « ميزان العمل » • حيث وصف أن الآراء ثلاثة أقسام :

١ ــ رأي يشارك فيه الجمهور فيما هم عليه •

٢ ــ ورأي يكون بين الانسان وبين نفسه لا يطلع عليه الا من هو شريكه في اعتقاده •

٣ ــ ورأي يكون بحسب ما يخاطب به كل سائل ومسترشد •

ثم قال بعد ذلك : ولو لم يكن في هذه الالفاظ الا ما يشكك في اعتقادك الموروث لكفى بذلك نفعا • فان من لم يشك ، لم ينظر ، ومن لم ينظر ، لم يبصر ، ومن لم يبصر ، بقي في العمى والحيرة ، ثم تمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ودع شيئا سمعت به
في طلعة الشمس ما يغنيك عن زُحل

فهذه صفة تعليمه ، وأكثره انما هو رمز واشارة لا ينتفع بها الا من وقف عليها ببصيرة

نفسه أولا ، ثم سمعها منه ثانيا ، أو من كان معدا لفهمها ، فائق الفطرة ، يكتفي بأيسر اشارة ٠

وقد ذكر في كتاب « الجواهر » ، أن له كتبا مضنونا بها على غير أهلها وأنه ضمنها صريح الحق ٠ ولم يصل الاندلس في علمنا منها شيء ، بل وصلت كتب يزعم بعض الناس أنها هي تلك المضنون بها ، وليس الامر كذلك ، وتلك الكتب هي كتاب « المعارف العقلية » وكتاب « النفخ والتسوية » و « مسائل مجموعة » وسواها ٠

وهذه الكتب ، وان كانت فيها اشارات ، فانها لا تتضمن عظيم زيادة في الكشف على ما هو مثبوت في كتبه المشهورة ٠ وقد يوجد في كتاب « المقصد الأسنى » ما هو أغمض مما في تلك ، وقد صرح هو بأن كتاب « المقصد الأسنى » ليس مضنونا به فيلزم من ذلك أن هذه الكتب الواصلة ليست هي المضنون بها ٠ وقد توهم بعض المتأخرين من كلامه الواقع في آخر « كتاب المشكاة » أمرا عظيما أوقعه في مهواة لا مخلص له منها ، وهو قوله ــ بعد ذكر أصناف المحجوبين بالأنوار ، ثم انتقاله الى ذكر الواصلين ــ : انهم وقفوا على أن هذا الموجود

العظيم متصف بصفة تنافي الوحدانية المحضة • فأراد أن يلزمه من ذلك أنه يعتقد أن الحق سبحانه في ذاته كثرة ما ، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا !

ولا شك عندنا في أن الشيخ أبا حامد ممن سعد السعادة القصوى ، ووصل تلك المواصل الشريفة المقدسة • لكن كتبه المضنون بها المشتملة على علم المكاشفة لم تصل الينا •

ولم يتخلص لنا ، نحن ، الحق الذي انتهينا اليه ، وكان مبلغنا من العلم يتتبع كلامه وكلام الشيخ أبي علي ، وحرف بعضها الى بعض ،واضافة ذلك الى الآراء التي نبغت في زماننا هذا ، ولهج بها قوم من منتحلي الفلسفة ، حتى استقام لنا الحق أولا بطريق البحث والنظر ، ثم وجدنا منه الآن هذا الذوق اليسير بالمشاهدة ، وحينئذ رأينا أنفسنا أهلا لوضع كلام يؤثر عنا ، وتعين علينا أن تكون ــ أيها السائل ــ أول من أتحفناه بما عندنا ، وأطلعناه على ما لدينا لصحيح ولائك ــ وزكاء صفائك • غير أنا ان ألقينا اليك بغايات ما انتهينا اليه من ذلك ، من قبل أن نحكم مباديها معك ، ولم

يفدك ذلك شيئا أكثر من أمر تقليدي مجمل ! هذا ان أنت حسنت ظنك بنا بحسب المودة والمؤالفة ، لا بمعنى أنا نستحق أن يقبل قولنا ٠

ونحن لا نرضي لك هذه المنزلة ونحن لا نقنع لك بهذه الرتبة ، ولا نرضى لك الا ما هو أعلى منها ، اذ هي غير كفيلة بالنجاة فضلا عن الفوز بأعلى الدرجات ، وانما نريد أن نحملك على المسالك التي قد تقدم عليها سلوكنا ، ونسبح بك في البحر الذي قد عبرناه أو حتى يفضي بك الى ما أفضى بنا اليه : فتشاهد من ذلك ما شاهدناه ، وتتحقق ببصيرة نفسك كل ما تحققناه ، وتستغني عن ربط معرفتك بما عرفناه ٠

وهذا يحتاج الى مقدار معلوم من الزمان غير يسير ، وفراغ من الشواغل واقبال بالهمة كلها على هذا الفن ، فان صدق منك هذا العزم ، وصحت نيتك للتشمير في هذا المطلب ، فستحمد عند الصباح مسراك ، وتنال بركة مسعاك ، وتكون قد أرضيت ربك وأرضاك ، وأنالك حيث تريده من أملك ، وتطمح اليه بهمتك وكليتك ٠ وأرجو أن أصل من السلوك بك على أقصر الطريق ، وآمنها من الغوائل

والآفات ، وان عرضت الآن الى لمحة يسيرة على سبيل التشويق والحث على دخول الطريق ، فأنا واصف لك قصة « حي بن يقظان » و « أسال وسلامان » الذين سماهم الشيخ أبو علي • ففي قصصهم عبرة لأولي الألباب ، وذكرى لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد •

ذكر سلفنا الصالح ــ رضي الله عنهم ــ أن جزيرة من جزائر الهند التي تحت خط الاستواء ، وهي الجزيرة التي يتولد بها الانسان من غير أم ولا أب ، وبها شجر يثمر نساء ، وهي التي ذكر المسعودي أنها جزيرة الوقواق لأن تلك الجزيرة أعدل بقاع الارض هواء ، وأتمها لشروق النور الأعلى عليها استعدادا ، وان كان ذلك خلاف ما يراه جمهور الفلاسفة وكبار الاطباء ، فانهم يرون أن أعدل ما في المعمورة الاقليم الرابع ، فان كانوا قالوا ذلك لأنه صح عندهم أنه ليس على خط الاستواء عمارة لمانع من الموانع الارضية ،فلقولهم: ان الاقليم الرابع أعدل بقاع الارض وجه ، وان كانوا انما أرادوا بذلك أن ما على خط الاستواء شديد الحرارة ، كالذي يصرح به أكثرهم فهو خطأ يقوم البرهان على خلافه •

وذلك أنه قد تبرهن في العلوم الطبيعية أنـه لا سبب لتكون الحرارة الا الحركة أو ملاقاة الأجسام الحارة والاضاءة ، وتبين فيهـا أيضا أن الشمس بذاتها غير حارة ولا متكيفة بشيء من هذه الكيفيات المزاجية ، وقد تبين فيها أيضا أن الاجسام التـي تقبل الاضاءة أتم القبول ، هي الاجسام الصقيلة غير الشفافة ، ويليها في قبول ذلك الاجسام الكثيفة غير الصقيلة ، فأما الاجسام الشفافة التي لا شيء فيها من الكثافة فلا تقبل الضوء بوجه • وهذا وحده مما برهنه الشيخ أبو علي خاصة ، ولم يذكره من تقدمه ، فاذا صحت هذه المقدمات ، فاللازم عنها أن الشمس لا تسخن الارض كما تسخن الاجسام الحارة أجسام أخر تماسها ، لأن الشمس في ذاتها غير حارة ولا الارض أيضا تسخن بالحركـة لأنها ساكنة وعلى حالة واحدة في شروق الشمس عليها وفي وقت مغيبهـا عنهـا • وأحوالها في التسخـين والتبريـد ، ظـاهرة الاختـلاف للحس في هذين الوقتين • ولا الشمس أيضا تسخن الهواء أولا ثم تسخن بعد ذلك الارض بتوسط سخونة الهواء ، وكيف يكون ذلك ونحن نجد أن ما قرب من الهواء من الارض في وقت الحر ، أسخن كثيرا من الهواء

الذي يبعد منه علوا ؟ فبقي أن تسخين الشمس للارض انما هو على سبيل الاضاءة لا غير ، فان الحرارة تتبع الضوء أبدا : حتى ان الضوء اذا أفرط في المرآة المقعرة ، أشعل ما حاذاها • وقد ثبت في علوم التعاليم بالبراهين القطعية ، أن الشمس كروية الشكل ، وأن الارض كذلك ، وأن الشمس أعظم من الارض كثيرا ، وأن الذي يستضيء من الارض بالشمس أبدا هو أعظم من نصفها ، وأن هذا النصف المضيء من الارض في كل وقت أشد ما يكون الضوء في وسطه ، لأنه أبعد المواضع من الظلمة ، ولأنه يقابل من الشمس أجزاء أكثر ، وما قرب من المحيط كان أقل ضوءا حتى ينتهي الى الظلمة عند محيط الدائرة الذي ما أضاء موقعه من الارض قط ، وانما يكون الموضع وسط دائرة الضياء اذا كانت الشمس على سمت رؤوس الساكنين فيه،وحينئذ تكون الحرارة في ذلك الموضع أشد ما يكون فان كان الموضع مما تبعد الشمس عن مسامتة رؤوس أهله ، وكان شديد البرودة جدا ، وان كان مما تدوم فيه المسامتة كان شديد الحرارة، وقد ثبت في علم الهيئة أن بقاع الارض التي على خط الاستواء لا تسامت الشمس رؤوس أهلها سوى

مرتين في العام : عند حلولها برأس الحمل ، وعند حلولها برأس الميزان · وهي في سائر العام ستة أشهر جنوبا منهم ، وستة أشهر شمالا منهم : فليس عندهم حر مفرط ، ولا برد مفرط · وأحوالهم بسبب ذلك متشابهة ·

وهذا القول يحتاج الى بيان أكثر من هذا ، لا يليق بما نحن بسبيله ، وانما نبهناك عليه ، لأنه من الأمور التي تشهد بصحة ما ذكر من تجويز تولد الانسان بتلك البقعة من غير أم ولا أب · فمنهم من بت الحكم وجزم القضية بأن « حي بن يقظان » من جملة من تكون في تلك البقعة من غير أم ولا أب ، ومنهم من أنكر ذلك وروى من أمره خبرا نقصه عليك ، فقال :

انه كان بازاء تلك الجزيرة ، جزيرة عظيمة متسعة الاكناف ، كثيرة الفوائد ، عامرة بالناس ، يملكها رجل منهم شديد الأنفة والغيرة ، وكانت له أخت ذات جمال وحسن باهر فعضلها ومنعها الأزواج اذا لم يجد لها كفوا ·

وكان له قريب يسمى « يقظان » فتزوجها سرا

على وجه جائز في مذهبهم المشهور في زمنهم • ثم انها حملت منه ووضعت طفلا • فلما خافت أن يفتضح أمرها وينكشف سرها ، وضعته في تابوت أحكمت زمه بعد أن أروته من الرضاع ، وخرجت به في أول الليل في جملة من خدمها وثقاتها الى ساحل البحر ، وقلبها يحترق صبابة به ، وخوفا عليه ، ثم انها ودعته وقالت :

اللهم انك خلقت هذا الطفل ولم يكن شيئا مذكورا ، ورزقته في ظلمات الاحشاء ، وتكفلت به حتى تم واستوى • وأنا قد سلمته الى لطفك ، ورجوت له فضلك ، خوفا من هذا الملك الغشوم الجبار العنيد • فكن له ، ولا تسلمه ، يا أرحم الراحمين !

ثم قذفت به في اليم • فصادف ذلك جري الماء بقوة المد ، فاحتمله من ليلته الى ساحل الجزيرة الأخرى المتقدم ذكرها • وكان المد يصل في ذلك الوقت الى موضع لا يصل اليه الا بعد عام • فأدخله الماء بقوته الى أجمة ملتفة الشجر عذبة التربة ، مستورة عن الرياح والمطر ، محجوبة عن الشمس تزاور عنها اذا طلعت ، وتميل اذا غربت • ثم أخذ

الماء في الجزر ·

وبقي التابوت في ذلك الموضع ، وعلت الرمال بهبوب الرياح ، وتراكمت بعد ذلك حتى سدت مدخل الماء الى تلك الأجمة · فكان المد لا ينتهي اليها ، وكانت مسامير التابوت قد فلقت ، وألواحه قد اضطربت عند رمي الماء اياه في تلك الأجمة ·

فلما اشتد الجوع بذلك الطفل ، بكى واستغاث وعالج الحركة ، فوقع صوته في أذن ظبية فقدت طلاها ، خرج من كناسه فحمله العقاب ، فلما سمعت الصوت ظنته ولدها · فتتبعت الصوت وهي تتخيل طلاها حتى وصلت الى التابوت ، ففحصت عنه بأظلافها وهو ينوء ويئن من داخله ، حتى طارت عن التابوت لوح من أعلاه · فحنت الظبية وحنت عليه ورئمت به ، وألقمته حلمتها وأروته لبنا سائغا · وما زالت تتعهده وتربيه وتدفع عنه الأذى ·

هذا ما كان من ابتداء أمره عند من ينكر التولد · ونحن نصف هنا كيف تربى وكيف انتقل في أحواله حتى يبلغ المبلغ العظيم ·

وأما الذين زعموا أنه تولد من الارض فانهم

قالوا ان بطنا من أرض تلك الجزيرة تخمرت فيه طينة على مر السنين والأعوام ، حتى امتزج فيها الحار بالبارد ، والرطب باليابس ، امتزاج تكافؤ وتعادل في القوى • وكانت هذه الطينة المتخمرة كبيرة جدا ، وكان بعضها يفضل بعضا في اعتدال المزاج والتهيؤ لتكون الامشاج • وكان الوسط منها أعدل ما فيها وأتمة مشابهة بمزاج الانسان : فتمخضت تلك الطينة ، وحدث فيها شبه نفاخات الغليان لشدة لزوجتها : وحدث في الوسط منها لزوجة ونفاخة صغيرة جدا ، منقسمة بقسمين ، بينها حجاب رقيق ، ممتلئة بجسم لطيف هوائي في غاية من الاعتدال اللائق به ، فتعلق به عند ذلك الروح الذي هو من أمر الله تعالى • وتشبث به تشبثا يعسر انفصاله عنه عند الحس وعند العقل ، اذ قد تبين أن هذا الروح دائم الفيضان من عند الله عز وجل ، وأنه بمنزلة نور الشمس الذي هو دائم الفيضان على العالم •

فمن الاجسام ما لا يستضيء به ، وهو الهواء الشفاف جدا ، ومنها ما يستضيء به بعض استضاءة ، وهي الاجسام الكثيفة غير الصقلية وهذه تختلف في قبول الضياء ، وتختلف بحسب ذلك

ألوانها ، ومنها ما يستضيء به غاية الاستضاءة وهي الاجسام الصقيلة كالمرآة ونحوها • فاذا كانت هذه المرآة مقعرة على شكل مخصوص ، حدث فيها النار لافراط الضياء • وكذلك الروح ، الذي هو من أمر الله تعالى ، فياض أبدا على جميع الموجودات ، فمنها ما لا يظهر أثره فيه لعدم الاستعداد ، وهي الجمادات التي لا حياة لها ، وهذه بمنزلة الهواء في المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيه ، وهي أنواع النبات بحسب استعداداتها ، وهذه بمنزلة الاجسام الكثيفة في المثال المتقدم ، ومنها ما يظهر أثره فيه ظهورا كثيرا ، وهي أنواع الحيوان ، وهذه بمنزلة الاجسام الصقيلة في المثال المتقدم •

ومن هذه الاجسام الصقيلة ما يزيد على شدة قبوله لضياء الشمس أنه يحكي صورة الشمس ، ومثالها • وكذلك أيضا من الحيوان ما يزيد على شدة قبوله للروح أنه يحكي الروح ويتصور بصورته وهو الانسان خاصة • واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم : ان الله خلق آدم على صورته •

فان قويت فيه هذه الصورة حتى تتلاشى جميع

الصور في حقها ، وتبقى هي وحدها ، وتحرق سبحات نورها كل ما أدركته ، كانت حينئذ بمنزلة المرآة المنعكسة على نفسها المحرقة لسواها ، وهذا لا يكون الا للانبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، وهذا كله مبين في مواضعه اللائقة به ، فليرجع الى تمام ما حكوه من وصف ذلك التخلق ·

قالوا : فلما تعلق هذا الروح بتلك القرارة ، خضعت له جميع القوى وسجدت له وسخرت بأمر الله تعالى في كمالها ، فتكون بازاء تلك القرارة الخاصة نفاخة أخرى منقسمة الى ثلاث قرارات بينها حجب لطيفة ، ومسالك نافذة ، وامتلأت بمثل ذلك الهوائي الذي امتلأت منه القرارة الأولى ، الا أنه ألطف منه ·

وسكن في هذه البطون الثلاثة المنقسمة من واحد ، طائفة من تلك القوى التي خضعت له وتوكلت بحراستها والقيام عليها ، وانهاء ما يطرأ فيها من دقيق الاشياء وجليلها الى الروح الاول المتعلق بالقرارة الأولى ·

وتكون أيضا بازاء هذه القرارات من الجهة

المقابلة للقرارة الثانية ، نفاخة ثالثة مملوءة جسما هوائيا ، الا أنه آغلظ من الأولين وسكن في هـذه القرارة فريق من تلك القوى الخاضعة ، وتوكلت بحفظها والقيام عليها ، فكانت هذه القرارة الأولى والثانية والثالثة ، أول ما تخلق من تلك الطينة المتحمرة على الترتيب الذي ذكرناه ٠

واحتاج بعضها الى بعض : فالأولى منها حاجتها الى الآخرين ، حاجة استخدام وتسخير ٠والأخريان حاجتهما الى الأولى حاجة المرؤوس الى الرئيـس ، والمدبر الى المدبر ، وكلاهما لما يتخلق بعدهما من الأعضاء رئيس لا مرؤوس ٠ وأحدهما ، وهـو الثاني ، أتم رئاسة من الثالث ٠ فالأول منهما لما تعلق به الروح ، واشتعلت حرارته تشكل بشكل النار الصنوبري وتشكـل أيضـا الجسم الغليظ المحدق به على شكله ، وتكون لحما صلبا ، وصار عليه غلاف صفيق يحفظه وسمي العضو كله « قلبا » واحتاج لما يتبع الحرارة مـن التحليـل وافنـاء الرطوبات الى شيء يمده ويغذوه ، ويخلف ما تحلل منه على الدوام ، والا لم يطل بقاؤه ، واحتـاج أيضا الى أن يحس بما يلائمه فيجتذبه ، وبما يخالفه فيدفعه ٠

فتكفل له العضو الواحد بما فيه من القوى التي أصلها منه بحاجته الواحدة ، وتكفل له العضو الدماغ ، والمتكفل بالغذاء هو الكبد ، واحتاج كل الآخر بحاجته الأخرى • وكان المتكفل بالحس هو واحد من هذين اليه في أن يمدهما بحرارته ، وبالقوى المخصوصة بهما التي أصلها منه ، فانتسجت بينهما لذلك كله مسالك وطرق : بعضها أوسع من بعض بحسب ما تدعو اليه الضرورة ، فكانت الشرايين والعروق •

ثم ما زالوا يصفون الخلقة كلها والاعضاء بجملتها على حسب ما وصفه الطبيعيون في خلقة الجنين في الرحم ، لم يغادروا من ذلك شيئا ، الى أن كمل خلقه ، وتمت أعضاؤه ، وحصل في حد خروج الجنين من البطن ، واستعانوا في وصف كمال ذلك بتلك الطينة الكبيرة المتخمرة ، وأنها كانت قد تهيأت لأن يتخلق منها كل ما يحتاج اليه في خلق الانسان من الأغشية المجللة لجملة بدنه وغيرها فلما كمل انشقت عنه تلك الاغشية ، بشبه المخاض ، وتصدع باقي الطينة اذ كان قد لحقه الجفاف •

ثم استغاث ذلك الطفل عند فناء مادة غذائه

واشتداد جوعه ، فلبته ظبية فقد طلاها ·

ثم استوى ما وصفه هؤلاء بعد هذا الموضع ، وما وصفته الطائفة الأولى في معنى التربية ، فقالوا جميعا :

ان الظبية التي تكفلت به وافقت خصبا ومرعى أثيثا ، فكثر لحمها ودر لبنها ، حتى قام بغذاء ذلك الطفل أحسن قيام · وكانت معه لا تبعد عنه الا لضرورة الرعي · وألف الطفل تلك الظبية حتى كان بحيث اذا هي أبطأت عنه اشتد بكاؤه·فطارت اليه ·

ولم يكن بتلك الجزيرة شيء من السباع العادية، فتربى الطفل ونما واغتذى بلبن تلك الظبية الى أن تم له حولان ، وتدرج في المشي وأثغر فكان يتبع تلك الظبية ، وكانت هي ترفق به وترحمه وتحمله الى مواضع فيها شجر مثمر ! فكانت تطعمه ما تساقط من ثمراتها الحلوة النضيجة ، وما كان منها صلب القشر كسرته له بطواحنها ، ومتى عاد الى اللبن أروته ، ومتى ظمىء الى الماء أوردته ، متى ضحا ظللته ، ومتي خصر أدفأته · واذا جن الليل صرفته الى مكانه الأول ، وجللته بنفسها وبريش

كان هناك ، مما ملىء به التابوت أولا في وقت وضع الطفل به • وكان في غدوهما ورواحهما قد ألفهما برب يسرح ويبيت معهما حيث مبيتهما •

فما زال الطفل مع الظباء على تلك الحال : يحكي نغمتها بصوته حتى لا يكاد يفرق بينهما ، وكذلك كان يحكي جميع ما يسمعه من أصوات الطير وأنواع سائر الحيوان محاكاة شديدة لقوة انفعاله لما يريده ، وأكثر ما كانت محاكاته لأصوات الظباء في الاستصراخ والاستئلاف والاستدعاء والاستدفاع ، اذ للحيوانات في هذه الاحوال المختلفة أصوات مختلفة فألفته الوحوش وألفها ، ولم تنكره ولا أنكرها • فلما ثبت في نفسه أمثلة الاشياء بعد مغيبها عن مشاهدته ، حدث له نزوع الى بعضها ، وكراهية لبعض •

وكان في ذلك كله ينظر الى جميع الحيوانات فيراها كاسية بالأوبار والاشعار وأنواع الريش ، وكان يرى ما لها من العدو وقوة البطش ، وما لها من الاسلحة المعدة لمدافعة من ينازعها ، مثل القرون والانياب والحوافر والصياصي ، والمخالب • ثم يرجع الى نفسه ، فيرى ما به من العرى وعدم

السلاح ، وضعف العدو ، وقلة البطش ، عندما كانت تنازعه الوحوش أكل الثمرات ، وتستبد بها دونه ، وتغلبه عليها ، فلا يستطيع المدافعة عن نفسه ، ولا الفرار عن شيء منها ·

وكان أترابه من أولاد الظباء ، قد نبتت لها قرون ، بعد أن لم تكن ، وصارت بعد ضعفها في العدو · ولم ير لنفسه شيئا من ذلك كله · فكان يفكر في ذلك ولا يدري ما سببه · وكان ينظر الى ذوي العاهات والخلق الناقص فلا يجد لنفسه شبيها فيهم · وكان أيضا ينظر الى مخارج الفضول من سائر الحيوان ، فيراها مستورة : أما مخرج أغلظ الفضلتين فبالأذناب ، وأما مخرج أرقهما فبالأوبار وما أشبهها · ولأنها كانت أيضا أخفى قضبانا منه · فكان ذلك ما يكربه ويسوءه ·

فلما طال همه في ذلك كله ، وهو قد قارب سبعة أعوام ، ويئس من أن يكمل له ما قد أضر به نقصه ، اتخذ من أوراق الشجر العريضة شيئا جعل بعضه خلفه وبعضه قدامه ، وعمل من الخوص والحلفاء شبه حزام على وسطه ، علق به تلك الأوراق فلم يلبث الا يسيرا حتى ذوى ذلك الورق وجف

وتساقط · فما زال يتخـذ غيره ويخصف بعضه ببعض طاقات مضاعفة ، وربما كان ذلك أطـول لبقائه ! الا أنه على كل حال ، قصير المدة ·

واتخذ من أغصان الشجر عصيا وسوى أطرافها وعدل متنها · وكان يهش بها على الوحوش المنازعة له ، فيحمل على الضعيف منها ، ويقاوم القـوي منها ، فنبل بذلك قدره عند نفسه بعض نبالة ، ورأى أن ليده فضلا كثيرا على أيديها : اذ أمكن له بها ستر عورته واتخاذ العصي التي يدافع بها عن حوزته ، ما استغنى به عما أراده من الذنب والسلاح الطبيعي ·

وفي خلال ذلك ترعرع وأربى على السبع سنين، وطال به العناء في تجديد الاوراق التي كان يستتر بها · فكانت نفسه عند ذلك تنازعه الى اتخاذ ذنب من أذناب الوحوش الميتة ليعلقه على نفسه ، الا أنه كان يرى أحياء الوحوش تتحامى ميتها وتفر عنه فلا يتأتى له الاقدام على ذلك الفعل ، الى أن صادف في بعض الايام نسرا ميتا فهدي الى نيل أمله منه ، واغتنم الفرصة فيه ، اذ لم ير للوحوش عنه نفرة فأقدم عليه ، وقطع جناحيه وذنبه صحاحا كما

هي ، وفتح ريشها وسواها ، وسلخ عنه سائر جلده، وفصله على قطعتين : ربط احداهما على ظهره ، والأخرى على سرته وما تحتها ، وعلق الذنب من خلفه ، وعلق الجناحين على عضديه ، فأكسبه ذلك سترا ودفئا ومهابة في نفوس جميع الوحوش ، حتى كانت لا تنازعه ولا تعارضه •

فصار لا يدنو اليه شيء منها سوى الظبية التي كانت أرضعته وربته : فانها لم تفارقه ولا فارقها ، الى أن أسنت وضعفت ، فكان يرتاد بها المراعي الخصبة ويجتني لها الثمرات الحلوة ، ويطعمها •

وما زال الهزال والضعف يستولي عليها ويتوالى، الى أن أدركها الموت ، فسكنت حركاتها بالجملة ، وتعطلت جميع أفعالها • فلما رآها الصبي على تلك الحالة ، جزع جزعا شديدا ، وكادت نفسه تفيض أسفا عليها • فكان يناديها بالصوت الذي كانت عادتها أن تجيبه عند سماعه ، ويصيح بأشد ما يقدر عليه ، فلا يرى لها عند ذلك حركة ولا تغييرا • فكان ينظر الى أذنيها والى عينيها فلا يرى بها آفة ظاهرة ، وكذلك كان ينظر الى جميع أعضائها فلا يرى بشيء منها آفة • فكان يطمع أن

يعثر على موضع الآفة فيزيلها عنها ، فترجع الى ما كانت عليه فلم يتأت له شيء من ذلك ولا استطاعه ·
وكان الذي أرشده لهذا الرأي ما كان قد اعتبره في نفسه قبل ذلك : لأنه كان يرى أنه اذا غمض عينيه أو حجبهما بشيء لا يبصر شيئا حتى يزول ذلـك العارض ، واذا أمسك أنفه بيده لا يشم شيئا من الروائح حتى يفتح أنفه · فاعتقد من أجل ذلك أن جميع ما له من الادراكات والافعال قد تكون لها عوائق تعوقها ، فاذا أزيلت تلك العوائـق عادت الافعال ·

فلما نظر الى جميع أعضائها الظاهرة ولم ير فيها آفة ظاهرة ـ وكان يرى مع ذلك العطلة قد شملتها ولم يختص بها عضو دون عضو ـ وقع في خاطره أن الآفة التي نزلت بها ، انما هي عضو غائب عن العيان ، مستكن في باطن الجسد ، وان ذلك العضو لا يغني عنـه في فعله شيء من هـذه الاعضاء الظاهرة · فلما نزلت به الآفة عمت المضرة ، وشملت العطلة ، وطمع لو أنه عثر على ذلك العضو وأزال عنه ما نزل به ، لاستقامت أحواله وفاض على سائر البدن نفعه ، وعادت الافعال الى ما كانت عليه ·

وكان قد شاهد قبل ذلك في الاشباح الميتة من الوحوش وسواها أن جميع أعضائها مصمتة لا تجويف فيها الا القحف ، والصدر ، والبطن . فوقع في نفسه أن العضو الذي بتلك الصفة لن يعدو أحد هذه المواضع الثلاثة ، وكان يغلب على ظنه غلبة قوية أنه انما هو في الموضع المتوسط من هذه المواضع الثلاثة ، اذا استقر في نفسه أن جميع الأعضاء محتاجة اليه ، وأن الواجب بحسب ذلك أن يكون مسكنه في الوسط . وكان أيضا اذا رجع الى ذاته ، شعر بمثل هذا العضو في صدره ، لأنه كان يعترض سائر أعضائه كاليد ، والرجل ، والأذن ، والأنف ، والعين ، ويقدر مفارقتها ، فيأتي له أنه كان يستغني عنها ، وكان يقدر في رأسه مثل ذلك ويظن أنه يستغني عنه ، فاذا فكر في الشيء الذي يجده في صدره ، لم يتأت له الاستغناء عنه طرفة عين . وكذلك كان عند محاربته للوحوش أكثر ما كان يتقي من صياصيهم على صدره ، لشعوره بالشيء الذي فيه .

فلما جزم الحكم بأن العضو الذي نزلت به الآفة انما هو في صدرها ، أجمع على البحث عليه والتنقير عنه ، لعله يظفر به ويرى آفته فيزيلها

ثم انه خاف أن يكون نفس فعله هذا أعظم من الآفة التي نزلت بها أو لا فيكون سعيه عليها • ثم انه تفكر : هل رأى من الوحوش وسواها ، من صار في مثل تلك الحال ، ثم عاد الى مثل حاله الاول ؟ فلم يجد شيئا ! فحصل له من ذلك ، اليأس من رجوعها الى حالها الأولى ان هو تركها ، وبقي له بعض رجاء في رجوعها الى تلك الحال ان هو وجد ذلك العضو وأزال الآفة عنه •

فعزم على شق صدرها وتفتيش ما فيه ، فاتخذ من كسور الاحجار الصلدة وشقوق القصب اليابسة، أشباه السكاكين ، وشق بها بين أضلاعها حتى قطع اللحم الذي بين الاضلاع ، وأفضى الى الحجاب المستبطن للاضلاع فرآه قويا ، فقوي ظنه بأن مثل ذلك الحجاب لا يكون الا لمثل ذلك العضو وطمع بأنه اذا تجاوزه ألفى مطلوبه فحاول شقه ، فصعب عليه ، لعدم الآلات ، ولأنها لم تكن الا من الحجارة والقصب ، فاستجدها ثانية واستحدها وتلطف في خرق الحجاب حتى انخرق له ، فأفضى الى الرئة فظن أولا أنها مطلوبه ، فما زال يقلبها ويطلب موضع الآفة بها •

وكان أولا انما وجد نصفها الذي هو في الجانب الواحد • فلما رآها مائلة الى جهة واحدة ، وكان قد اعتقد أن ذلك العضو لا يكون الا في الوسط في عرض البدن ، كما هو في الوسط في طوله • فما زال يفتش في وسط الصدر حتى ألفى « القلب » وهو مجلل بغشاء في غاية القوة مربوط بعلائق في غاية الوثاقة ، والرئة مطيفة به من الجهة التي بدأ بالشق منها ، فقال في نفسه : ان كان لهذا العضو من الجهة الاخرى مثل ما له من هذه الجهة فهو في حقيقة الوسط ولا محالة أنه مطلوبي ، لا سيما مع ما أرى له من حسن الوضع وجمال الشكل وقلة التشتت وقوة اللحم وأنه محجوب بمثل هذا الحجاب الذي لم أر مثله لشيء من الاعضاء •

فبحث عن الجانب الآخر من الصدر ، فوجد فيه الحجاب المستبطن للاضلاع ، ووجد الرئة كمثل ما وجده من هذه الجهة • فحكم بأن ذلك العضو هو مطلوبه ، فحاول هتك حجابه ، وشق شغافه ، فبكد واستكراه ما ، قدر على ذلك ، بعد استفراغ مجهوده •

وجرد القلب فرآه مصمتا من كل جهة ، فنظر

هل يرى فيه آفة ظاهرة ؟ فلم ير فيه شيئا ! فشد عليه يده ، فتبين له أن فيه تجويفا ، قال : لعل مطلوبي الاقصى انما هو في داخل هذا العضو ، وأنا حتى الآن لم أصل اليه · فشق عليه ، فألفى فيه تجويفين اثنين أحدهما من الجهة اليمنى والآخر من الجهة اليسرى ، والذي من الجهة اليمنى مملوء بعلق منعقد ، والذي من الجهة اليسرى خال لا شيء فيه · فقال : لن يعدو مطلوبي أن يكون مسكنه أحد هذين البيتين · ثم قال : أما هذا البيت الأيمن ، فلا أرى فيه غير هذا الدم المنعقد · ولا شك أنه لم ينعقد حتى صار الجسد كله الى هذا الحال ــ اذ كان قد شاهد أن الدماء متى سالت وخرجت انعقدت وجمدت ولم يكن هذا الا دما كسائر الدماء ــ وأنا أرى أن هذا الدم موجود في سائر الاعضاء لا يختص به عضو دون آخر ، وأنا ليس مطلوبي شيئا بهذه الصفة انما مطلوبي الشيء الذي يختص به هــذا الموضع الذي أجدني لا أستغني عنه طرفة عــين ، واليه كان انبعاثي من أول · وأما هذا الدم فكم مرة جرحتني الوحوش في المحاربة فسال مني كثير منه فما ضرني ذلك ولا أفقدني شيئا من أفعالي ، فهذا بيت ليس فيه مطلوبي · وأما هذا البيــت

الأيسر فأراه خاليا لا شيء فيه،وما أرى ذلك لباطل، فاني رأيت كل عضو من الاعضاء انما هـو لفعل يختص به ، فكيف يكون هذا البيت على ما شاهدت من شرفه باطلا ؟ ما أرى الا أن مطلوبي كان فيه ! فارتحل عنه وأخلاه • وعند ذلك ، طرأ على هذا الجسد من العطلة ما طرأ ، ففقد الادراك وعـدم الحراك •

فلما رأى أن الساكن في ذلك البيت قد ارتحل قبل انهدامه وتركه وهو مجاله ، تحقق أنه أحرى أن لا يعود اليه بعد أن حـدث فيه من الخـراب والتخريق ما حدث • فصار عنـده الجسـد كله خسيسا لا قدر له بالاضافة الى ذلك الشيء الذي اعتقد في نفسه أنه يسكنه مدة ويرحل عنه بعـد ذلك • فاقتصر على الفكرة في ذلك الشيء ما هو ؟ وكيف هو ؟ وما الذي ربط بهذا الجسد ؟ والى أين صار ؟ ومن أي الابواب خرج عند خروجه مـن الجسد ؟ وما السبب الذي أزعجه ان كان خـرج كارها ؟ وما السبب الذي كره اليه الجسد ، حتى فارقه ان كان خرج مختارا ؟

وتشتت فكره في ذلك كلـه ، وسلا عن ذلـك

الجسد وطرحه ، وعلم أن أمه التي عطفت عليه وأرضعته ، انما كانت ذلك الشيء المرتحل ، وعنه كانت تصدر تلك الافعال كلها ، لا هذا الجسد العاطل ، وأن هذا الجسد بجملته ، انما هو كالآلة وبمنزلة العصي التي اتخذها هو لقتال الوحوش • فانتقلت علاقته عن الجسد الى صاحب الجسد ومحركه ، ولم يبق له شوق الا اليه •

وفي خلال ذلك نتن ذلك الجسد ، وقامت منه روائح كريهة ، فزادت نفرته عنه ، وود أن لا يراه ثم انه سنح لنظره غرابان يقتتلان حتى صرع أحدهما الآخر ميتا • ثم جعل الحي يبحث في الارض حتى حفر حفرة فوارى فيها ذلك الميت بالتراب فقال في نفسه : ما أحسن ما صنع هذا الغراب في موارأة جيفة صاحبه وان كان قد أساء في قتله اياه ! وأنا كنت أحق بالاهتداء الى هذا الفعل بأمي ! فحفر حفرة وألقى فيها جسد أمه ، وحثا عليه التراب •

وبقي على ذلك برهة من الزمن ، يتصفح أنواع الحيوان والنبات ، ويطوف بساحل تلك الجزيرة ، ويتطلب هل يرى أو يجد لنفسه شبيها حسبما يرى لكل واحد من أشخاص الحيوان والنبات أشباها

كثيرة ، فلا يجد شيئا من ذلك • وكان يرى البحر قد أحدق بالجزيرة من كل جهة ، فيعتقد أنه ليس في الوجود أرض سوى جزيرته تلك •

واتفق في بعض الأحيان أن انقدحت نـار في أجمة قلخ على سبيل المحاكة • فلما بصر بها رأى منظرا هاله ، وخلقا لم يعهده قبل ، فوقف يتعجب منها مليا ، وما زال يدنو منها شيئا فشيئا ، فرأى ما للنار من الضوء الثاقب والفعل الغالب حتى لا تعلق بشيء الا أتت عليه وأحالته الى نفسها ،فحمله، العجب بها ، وبما ركب الله تعالى في طباعه مـن الجرأة والقوة ، على أن يمد يده اليها ، وأراد أن يأخذ منها شيئا •

فلما باشرها أحرقت يده فلم يستطع القبض عليها فاهتدى الى أن يأخذ قبسـا لم تستول النار على جميعه ، فأخذ بطرفه السليم والنار في طرفه الآخر ، فتأتى له ذلك وحمله الى موضعه الذي كان يأوي اليه ــ وكان قد خلا في جحر استحسنه للسكنى قبل ذلك • ثم ما زال يمد تلك النار بالحشيش والحطب الجزل ، ويتعهدها ليلا ونهارا ،استحسانا لها وتعجبا منها • وكان يزيد أنسه بها ليلا ، لأنها

كانت تقوم له مقام الشمس في الضياء والدفء ، فعظم بها ولوعه ، واعتقد أنها أفضل الاشياء التي لديه : وكان دائما يراهـا تتحرك الى جهـة فوق وتطلب العلو ، فغلب على ظنه أنها من جملة الجواهر السماوية التي كان يشاهدها ٠

وكان يختبر قوتها في جميع الاشياء بأن يلقيها فيها ، فيراها مستولية عليها اما بسرعة واما ببطء بحسب قوة استعداد الجسم الذي كان يلقيه للاحتراق أو ضعفه ٠ وكان من جملة ما ألقى فيها على سبيل الاختبار لقوتها ، شيء من أصناف الحيوانات البحرية ــ كان قد ألقاه البحر الى ساحله ــ فلما أنضجت ذلك الحيوان وسطع قتاره ، تحركت شهوته اليه ، فأكل منه شيئا فاستطابه ، فاعتاد بذلك أكل اللحم ، فعرف الحيلة في صيد البر والبحر ، حتى مهر في ذلك ٠

وزادت محبته للنار ، اذ تأتي له بها من وجوه الاغتذاء الطيب شيء لم يتأت له قبل ذلك ٠ فلما اشتد شغفه بها لما رأى من حسن آثارهـا وقـوة اقتدارها ، وقع في نفسه أن الشيء الذي ارتحل من قلب أمه الظبية التي أنشأته ، كان من جوهر هذا

الموجود أو من شيء يجانسه ، وأكد ذلك في ظنه ، ما كان يراه من حرارة الحيوان طول مدة حياته ، وبرودته من بعد موته ، وكل هذا دائم لا يختل ، وما كان يجده في نفسه من شدة الحرارة عند صدره ، بازاء الموضع الذي كان قد شق عليه من الظبية ، فوقع في نفسه أنه لو أخذ حيوانا حيا وشق قلبه ونظر الى ذلك التجويف الذي صادفه خاليا عندما شق عليه في أمه الظبية ، لرآه في هذا الحيوان الحي وهو مملوء بذلك الشيء الساكن فيه وتحقق هل هو من جوهر النار ؟ وهل في شيء من الضوء والحرارة ، أم لا ؟

فعمد الى بعض الوحوش واستوثق منه كتافا وشقه على الصفة التي شق بها الظبية حتى وصل الى القلب • فقصد أولا الى الجهة اليسرى منه وشقها ، فرأى ذلك الفراغ مملوءا بهواء بخاري ، يشبه الضباب الابيض ، فأدخل اصبعه فيه ،فوجده من الحرارة في حد كاد يحرقه ، ومات ذلك الحيوان على الفور ، فصح عنده أن ذلك البخار الحار هو الذي كان يحرك هذا الحيوان ، وأن في كل شخص من أشخاص الحيوانات مثل ذلك ، ومتى انفصل عن الحيوان مات •

ثم تحركت في نفسه الشهوة للبحث عن سائر أعضاء الحيوان وترتيبها وأوضاعها وكمياتها وكيفية ارتباط بعضها ببعض ، وكيف تستمد من هذا البخار الحاز حتى تستمر لها الحياة به ، وكيف بقاء هذا البخار المدة التي يبقى ، ومن أين يستمد، وكيف لا تنفذ حرارته ؟ فتتبع ذلك كله بتشريح الحيوانات الأحياء والاموات ، ولم يزل ينعم النظر فيها ويجيد الفكرة ، حتى بلغ في ذلك كله مبلغ كبار الطبيعيين ، فتبين له أن كل شخص من أشخاص الحيوان ، وان كان كثيرا بأعضائه وتفنن حواسه وحركاته ، فانه واحد بذلك الروح الذي مبدؤه من قرار واحد ، وانقسامه في سائر الاعضاء منبعث منه • وأن جميع الاعضاء انما هي خادمة له ، أو مؤدية عنه ، وأن منزلة ذلك الروح في تصريف الجسد ، كمنزلة من يحارب الأعداء بالسلاح التام، ويعيد جميع صيد البحر والبر ، فيمد لكل جنس آلة يعيده بها والتي يحارب بها تنقسم : الى ما يدفع به نكيلة غيره ، والى ما ينكي بها غيره • وكذلك آلات الصيد تنقسم : الى ما يصلح لحيوان البحر ، والى ما يصلح لحيوان البر ، وكذلك الاشياء التي يشرح بها تنقسم : الى ما يصلح للشق ، والى ما

يصلح للكسر ، والى ما يصلح للثقب ، والبدن واحد ، وهو يصرف ذلك أنحاء من التصريف بحسب ما تصلح له كل آلة ، وبحسب الغايات التي تلتمس بذلك التصرف •

كذلك ، ذلك الروح الحيواني واحد ، واذا عمل بآلة العين كان فعله ابصارا ، واذا عمل بآلة الأذن كان فعله سمعا ، واذا عمل بآلة الأنف كان فعله شما ، واذا عمل بآلة اللسان كان فعله ذوقا ، واذا عمل بالجلد واللحم كان فعله لمسا ، واذا عمل بالعضد كان فعله حركة ، واذا عمل بالكبد كان فعله غذاء واغتذاء •

ولكل واحد من هذه ، أعضاء تخدمه • ولا يتم لشيء من هذه فعل الا بما يصل اليها من ذلك الروح ، على الطرق التي تسمى عصبا • ومتى انقطعت تلك الطرق أو انسدت ، تعطل فعل ذلك العضو • وهذه الاعصاب انما تستمد الروح من بطون الدماغ ، والدماغ يستمد الروح من القلب، والدماغ فيه أرواح كثيرة ، لأنه موضع تتوزع فيه أقسام كثيرة : فأي عضو عدم هذا الروح بسبب من الأسباب تعطل فعله وصار بمنزلة الآلة المطرحة ،

التي لا يصرفها الفاعل ولا ينتفع بها • فان خرج هذا الروح بجملته عن الجسد ، أو فني ، أو تحلل بوجه من الوجوه ، تعطل الجسد كله ، وصار الى حالة الموت ، فانتهى به هذا النحو من النظر الى هذا الحد من النظر على رأس ثلاثة أسابيع من منشئه ، وذلك أحد وعشرون عاما •

وفي خلال هذه المدة المذكورة تفنن في وجوه حيله ، واكتسى بجلود الحيوانات التي كان يشرحها، واحتذى بها ، واتخذ الخيوط من الاشعار ولحا قصب الخطيمة والخبازى والقنب ، وكل نبات ذي خيط • وكان أصل اهتدائه الى ذلك ، أنه أخذ من الحلفاء وعمل خطاطيف من الشوك القوي والقصب المحدد على الحجارة • واهتدى الى البناء بما رأى من فعل الخطاطيف فاتخذ مخزنا وبيتا لفضلة غذائه ، وحصن عليه بباب من القصب المربوط بعضه الى بعض ، لئلا يصل اليه شيء من الحيوانات عند مغيبه عن تلك الجهة في بعض شؤونه •

واستألف جوارح الطير ليستعين بها في الصيد ، واتخذ الدواجن لينتفع ببيضها وفراخها ، واتخذ من صياصي البقر الوحشية شبه الأسنة ، وركبها

في القصب القوي ، وفي عصي الزان وغيرها ، واستعان في ذلك بالنار وبحروف الحجارة ، حتى صارت تشبه الرماح ، واتخذ ترسه من جلود مضاعفة : كل ذلك لما رأى من عدمه السلاح الطبيعي ·

ولما رأى أن يده تفي له بكل ما فاته من ذلك ، وكان لا يقاومه شيء من الحيوانات على اختلاف أنواعها ، الا أنها كانت تفر عنه فتعجزه هربا ، فكر في وجه الحيلة في ذلك ، فلم ير شيئا أنجع له من أن يتألف بعض الحيوانات الشديدة العدو ، ويحسن اليها باعداد الغذاء الذي يصلح لها ، حتى يتأتى له الركوب عليها ومطاردة سائر الاصناف بها · وكان بتلك الجزيرة خيل برية وحمر وحشية ، فاتخذ منها ما يصلح له ، وراضها حتى كمل له بها غرضه ، وعمل عليها من الشرك والجلود أمثال الشكائم والسروج فتأتى له بذلك ما أمله من طرد الحيوانات التي صعبت عليه الحيلة في أخذها ·

وانما تفنن في هذه الأمور كلها في وقت اشتغاله بالتشريح ، وشهوته في وقوفه على خصائص أعضاء

الحيوان ، و بماذا تختلف ، وذلك في المدة التي حددنا منهاها بأحد وعشرين عاما •

ثم انه بعد ذلك أخذ في مآخذ أخر من النظر ، فتصفح جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد: من الحيوانات على اختــلاف أنواعها ، والنبــات والمعادن وأصناف الحجارة والتراب والماء والبخار والثلج والبرد ، والدخان والهيب والجمر ، فرأى لها أوصافا كثيرة وأفعالا مختلفة ، وحركات متفقة ومتضادة ، وأنعم النظر في ذلك والتثبت ، فرأى أنها تتفق ببعض الصفات وتختلف ببعض ، وأنها من الجهة التي تتفق بها واحدة ، ومن الجهة التي تختلف فيها متغايرة ومتكثرة فكــان تارة ينظــر خصائص الاشياء وما يتفرد به بعضها عن بعض ، فتكثر عنده كثرة تخرج عن الحصر ، وينتشر له الوجود انتشارا لا يضبط •

وكانت تتكثر عنده أيضا ذاته ، لأنه كان ينظر الى اختلاف أعضائه ، وأن كل واحد منها منفرد بفعل وصفه تخصه ، وكان ينظر كل عضو منهــا فيرى أنه يحتمل القسمــة الى أجزاء كثيرة جدا ، فيحكم على ذاته بالكثرة ، وكذلك على ذات كــل

شيء ثم كان يرجع الى نظر آخر من طريق ثان ، فيرى أن أعضاءه ، وان كانت كثيرة فهي متصلة كلها بعضها ببعض ، لا انفصال بينها بوجه ، فهي في حكم الواحد ، وأنها لا تختلف الا بحسب اختلاف أفعالها ، وأن ذلك الاختلاف انما هو بسبب ما يصل اليها من قوة الروح الحيواني ، الذي انتهى اليه نظره أولا ، وأن ذلك الروح واحد في ذاته ، وهو حقيقة الذات ، وسائر الاعضاء كلها كالآلات، فكانت تتحد عنده ذاته بهذا الطريق ٠

ثم كان ينتقل الى جميع أنواع الحيوان ، فيرى كل شخص منها واحدا بهذا النوع من النظر ٠ ثم كان ينظر الى نوع منها : كالظباء والخيل والحمير وأصناف الطير صنفا صنفا فكان يرى أشخاص كل نوع يشبه بعضه بعضا في الاعضاء الظاهرة والباطنة والادراكات والحركات والمنازع ولا يرى بينها اختلافا الا في أشياء يسيرة بالاضافة الى ما اتفقت فيه ٠

وكان يحكم بأن الروح الذي لجميع ذلك النوع شيء واحد وأنه لم يختلف الا أنه انقسم على قلوب كثيرة وأنه لو أمكن أن يجمع جميع الذي

افترق في تلك القلوب منه ويجعل في وعاء واحد لكان كله شيئا واحدا بمنزلة ماء واحد أو شراب واحد على أوان كثيرة ثم يجمع بعد ذلك ٠

فهو في حالتي تفريقه وجمعه شيء واحد وانما عرض له التكثر بوجه ما ، فكان يرى النوع كله بهذا النظر واحدا ويجعل كثرة أشخاصه بمنزلة كثرة أعضاء الشخص الواحد التي لم تكن كثيرة في الحقيقة ٠

ثم كان يحضر أنواع الحيوان كلها في نفسه ويتأملها فيراها تتفق في أنها تحس وتغتذي وتتحرك بالارادة الى أي جهة شاءت وكان قد علم أن هذه الافعال هي أخص أفعال الروح الحيواني وأن سائر الأشياء التي تختلف بها بعد هذا الاتفاق ليست شديدة الاختصاص بالروح الحيواني ٠

فظهر له بهذا التأمل أن الروح الحيواني الذي لجميع جنس الحيوان واحد بالحقيقة وان كان فيه اختلاف يسير اختص به نوع دون نوع بمنزلة ماء واحد مقسوم على أوان كثيرة بعضه أبرد من بعض وهو في أصله واحد ٠ وكل ما كان في طبقة واحدة

من البرودة فهو بمنزلة اختصاص ذلك الروح الحيواني بنوع واحد وبعد ذلك فكما أن ذلك الماء كله واحد فكذلك الروح الحيواني واحد وان عرض له التكثر بوجه ما · فكان يرى جنس الحيوان كله واحدا بهذا النوع من النظر · ثم كان يرجع الى أنواع النبات على اختلافها فيرى كل نوع منها تشبه أشخاصه بعضها بعضا في الاغصان والورق والزهر والثمر والافعال فكان يقيسها بالحيوان ويعلم أن لها شيئا واحدا اشتركت فيه هولها بمنزلة الروح للحيوان وأنها بذلك الشيء واحد ·

وكذلك كان ينظر الى جنس النبات كله فيحكم باتحاده بحسب ما يراه من اتفاق فعله في أنه يتغذى وينمو · ثم كان يجمع في نفسه جنس الحيوان وجنس النبات فيراهما جميعا متفقين في الاغتذاء والنمو الا أن الحيوان يزيد على النبات بفضل الحس والادراك والتحرك وربما ظهر في النبات شيء شبيه به مثل تحول وجوه الزهر الى جهة الشمس وتحرك عروقه الى جهة الغذاء وأشباه ذلك فظهر له بهذا التأمل أن النبات والحيوان شيء واحد بسبب شيء واحد مشترك بينهما هو في أحدهما أتم وأكمل وفي الآخر قد

عاقه عائق ما وأن ذلك بمنزلة ماء واحد قسم قسمين أحدهما جامد والآخر سيال فيتحد عنده النبات والحيوان ·

ثم ينظر الى الاجسام التي لا تحس ولا تغتذي ولا تنمو من الحجارة والتراب ، والماء والهواء واللهب ، فيرى أنها أجسام مقدر لها طول وعرض وعمق ، وأنها لا تختلف الا أن بعضها ذو لون وبعضها لا لون له وبعضها حار وبعضها بارد ونحو ذلك من الاختلافات ·

وكان يرى أن الحار منها يصير باردا والبارد يصير حارا وكان يرى الماء يصير بخارا والبخار يصير ماء والاشياء المحترقة تصير جمرا ورمادا ولهيبا ودخانا ، والدخان اذا وافق في صعوده قبة حجر انعقد فيه وصار بمنزلة سائر الاشياء الارضية · فظهر له بهذا التأمل أن جميعها شيء واحد في الحقيقة وان لحقتها الكثرة بوجه عام فذلك مثلما لحقت الكثرة للحيوان والنبات ·

ثم ينظر الى الشيء الذي اتحد عنده النبات والحيوان فيرى أنه جسم ما مثل هذه الاجسام له

طول وعرض وعمق وهو اما حار واما بارد كواحد
من هذه الاجسام التي لا تحس ولا تتغذى ، وانما
خالفها بأفعاله التي تظهر عنه بالآلات الحيوانية
والنباتية لا غير ، ولعل تلك الافعال ليست ذاتية
وانما تسري اليه من شيء آخر ولو سرت الى هذه
الاجسام الأخر لكانت مثله ٠

فكان ينظر اليه بذاته مجردا عن هذه الافعال
التي تظهر ببادىء الرأي أنها صادرة عنه فكان يرى
أنه ليس الا جسما من هذه الاجسام فيظهر له بهذا
التأمل أن الاجسام كلها شيء واحد حيها وجمادها
متحركها وساكنها الا أنه يظهر أن لبعضها أفعالا
بآلات ولا يدري هل تلك الافعال ذاتية لها أو سارية
اليها من غيرها ٠

وكان في هذه الحال لا يرى شيئا غير الاجسام
فكان بهذا الطريق يرى الوجود كله شيئا واحدا
وبالنظر الأول يرى الوجود كثرة لا تنحصر ولا
تتناهى ٠ وبقي بحكم هذه الحالة مدة ٠ ثم انه
تأمل جميع الاجسام حيها وجمادها ٠ وهي التي
عنده تارة شيء واحد وتارة كثيرة كثرة لا نهاية
لها فرأى أن كل واحد منها لا يخلو من أحد أمرين :

اما أن يتحرك الى جهة العلو مثل الدخــان واللهيب والهواء اذا حصل تحت الماء ، واما أن يتحرك الى الجهة المضادة لتلك الجهة وهي جهة السفل مثــل الماء وأجزاء الارض وأجزاء الحيوان والنبات وأن كل جسم من هذه الاجسام لن يعرى عن احــدى هاتين الحركتين وأنه لا يسكن الا اذا منعه مانــع يعوقه عن طريقه مثل الحجر النازل يصادف وجه الأرض صلبا فلا يمكنه أن يخرقه ولو أمكنه ذلك لما انثنى عن حركته فيما يظهر ولذلك اذا رفعته وجدته يتحامل عليك بميله الى جهة السفل طالبا للنزول •

وكذلك الدخان في صعوده لا ينثني الا أن يصادف قبة صلبة تحبسه فحينئذ ينعطف يمينا وشمالا ثم اذا تخلص من تلك القبة خرق الهواء صاعدا لأن الهواء لا يمكنه أن يحبسه • وكان يرى الهواء اذا ملىء به زق جلد وربط ثم غوص تحت الماء طلب الصعود وتحامل على من يمسكه تحت الماء ولا يزال يفعل ذلك حتى يوافي موضع الهواء وذلك بخروجه من تحت الماء فحينئذ يسكن ويزول عنه ذلك التحامل والميل الى جهة العلو الذي كان يوجد منه قبل ذلك •

ونظر هل يجد جسما يعرى عن احدى هاتين الحركتين أو الميل الى احداهما في وقت ما فلم يجد ذلك في الاجسام التي لديه وانما طلب ذلك لأنه طمع أن يجده فيرى طبيعة الجسم من حيث هو جسم دون أن يقترن به وصف من الأوصاف التي هي منشأ التكثر

فلما أعياه ذلك ونظر الى الاجسام التي هي أقل الأجسام حملا للأوصاف فلم يرها تعرى عن أحد هذين الوصفين بوجه وهما اللذان يعبر عنهما بالثقل والخفة فنظر الى الثقل والخفة هل هما للجسم من حيث هو جسم أو هما لمعنى زائد على الجسمية ؟ فظهر له أنهما لمعنى زائد على الجسمية لأنهما لو كانا للجسم من حيث هو جسم لما وجد جسم الا وهما له ، ونحن نجد الثقيل لا توجد فيه الخفة والخفيف لا يوجد فيه الثقل وهما لا محالة جسمان ولكل واحد منهما معنى منفرد به عن الآخر زائد على جسميته وذلك المعنى هو الذي به غاير كل واحد منهما الآخر . ولولا ذلك لكانا شيئا واحدا من جميع الوجوه .

فتبين له أن حقيقة كل واحد من الثقيل

والخفيف مركبة من معنيين ، أحدهما ما يقع فيه الاشتراك منهما جميعا وهو معنى الجسمية والآخر ما تنفرد به حقيقة كل واحد منهما عن الآخر وهما اما الثقل في أحدهما واما الخفة في الآخر المقترنان بمعنى الجسمية أي المعنى الذي يحرك أحدهما علوا والآخر سفلا ٠

وكذلك نظر الى سائر الاجسام من الجمادات والأحياء فرأى أن حقيقة وجود كل واحد منهما مركبة من معنى الجسمية ومن شيء آخر زائد على الجسمية اما واحد واما أكثر من واحد فلاحت له صور الاجسام على اختلافها وهو أول ما لاح من العالم الروحاني اذ هي صور لا تدرك بالحس وانما تدرك بضرب « ما » من النظر العقلي ٠ ولاح له في جملة ما لاح من ذلك أن الروح الحيواني الذي مسكنه القلب وهو الذي تقدم شرحه ٠ أولا :

لا بد له أيضا من معنى زائد على جسميته يصلح بذلك المعنى لأن يعمل هذه الاعمال الغريبة، التي تختص به من ضروب الاحساسات ، وفنون الادراكات وأصناف الحركات ، وذلك المعنى هو صورته وفصله الذي انفصل به عن سائر الاجسام،

وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس الحيوانية •

وكذلك أيضا للشيء الذي يقوم للنبات مقام الحار الغريزي للحيوان ، شيء يخصه هو صورته ، وهو الذي يعبر عنه النظار بالنفس النباتية ، وكذلك لجميع أجسام الجمادات : وهي ما عدا الحيوان والنبات مما في عالم الكون والفساد شيء يخصها به ، يفعل كل واحد منها فعله الذي يختص به مثل صنوف الحركات وضروب الكيفيات المحسوسة عينها ، وذلك الشيء هو صورة كل واحد منها ، وهو الذي يعبر النظار عنه بالطبيعة •

فلما وقف بهذا النظر على أن حقيقة الروح الحيواني ، الذي كان تشوقه اليه أبدا ، مركبة من معنى الجسمية ، ومن معنى آخر زائد على الجسمية ، وأن معنى هذه الجسمية مشترك ، ولسائر الاجسام ، والمعنى الآخر المقترن به ينفرد به هو وحده ، هان عنده معنى الجسمية فأطرحه ، وتعلق فكره بالمعنى الثاني ، وهو الذي يعبر عنه بالنفس ، فتشوق الى التحقق به فالتزم الفكرة فيه ، وجعل مبدأ النظر في ذلك تصفح الاجسام كلها ، لا من جهة ما هي أجسام ، بل من جهة ما هي ذوات صور تلزم عنها

خواص ، ينفصل بها بعضها عن بعض • فتتبع ذلك وحصره في نفسه ، فرأى جملة من الاجسام ،تشترك في صورة ما يصدر عنها فعل ما ، أو أفعال ما ، ورأى فريقا من تلك الجملة ، مع أنه يشارك الجملة بتلك الصورة ، يزيد عليها بصورة أخرى ، يصدر عنها أفعال ما ، ورأى طائفة من ذلك الفريق ، مع أنها تشارك الفريق في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، تصدر عنها أفعال ما خاصة بها • مثال ذلك : أن الاجسام الارضية ، مثل التراب والحجارة والمعادن والنبات والحيوان ، وسائر الاجسام الثقيلة ، هي جملة واحدة تشترك في صورة واحدة تصدر عنها الحركة الى أسفل ، ما لم يعقها عائق عن النزول : ومتى تحركت الى جهة العلو بالقسر ثم تركت ، تحركت بصورتها الى أسفل • وفريق من هذه الجملة ، وهو النبات والحيوان ، مع مشاركة الجملة المتقدمة في تلك الصورة ، يزيد عليها صورة أخرى ، يصدر عنها التغذي والنمو •

والتغذي : هو أن يخلف المتغذي ، بدل ما تحلل منه ، بأن يحيل الى التشبه بجوهره مادة قريبة منه، يجتذبها الى نفسه •

والنمو : هو الحركة في الاقطار الثلاثة ، على نسبة محفوظة في الطول والعرض والعمق ٠

فهذان الفعلان عامان للنبات والحيوان ، وهما لا محالة صادران عن صورة مشتركة لهما ، وهي المعبر عنها بالنفس النباتية ٠

وطائفة من هذا الفريق ، وهو الحيوان خاصة ، مع مشاركته الفريق المتقدم في الصورة الأولى والثانية ، تزيد عليه بصورة ثالثة ، يصدر عنها الحس والتنقل من حين الى آخر ٠

ورأى أيضا أن كل نوع من أنواع الحيوان ، له خاصية ينحاز بها عن سائر الانواع ، وينفصل بها متميزا عنها ٠ فعلم أن ذلك صادر عن صورة له تخصه هي زائدة عن معنى الصورة المشتركة له ولسائر الحيوان ، وكذلك لكل واحد من أنواع النبات مثل ذلك ٠ فتبين له أن الاجسام المحسوسة التي في عالم الكون والفساد ، بعضها تلتئم حقيقته من معان كثيرة ، زائدة على معنى الجسمية ، وبعضها من معان أقل ، وعلم أن معرفة الاقل أسهل من معرفة الاكثر ، فطلب أولا الوقوف على حقيقة

الشيء الذي تلتئم حقيقته من أقل الاشياء ، ورأى أن الحيوان والنبات ، لا تلتئم حقائقها الا من معان كثيرة ، لتفنن أفعالهما ، فأخر التفكر في صورهما. وكذلك رأى أن أجزاء الارض بعضها أبسط من بعض ، فقصد منها الى أبسط ما قدر عليه وكذلك رأى أن الماء شيء قليل التركيب ، لقلة ما يصدر عن صورته من الافعال ، وكذلك رأى النار والهواء.

وكان قد سبق الى ظنه أولا ، أن هذه الاربعة يستحيل بعضها الى بعض ، وأن لها شيئا واحدا تشترك فيه ، وهو معنى الجسمية ، وأن ذلك الشيء ينبغي أن يكون خلوا من المعاني التي تميز بها كل واحد من هذه الاربعة عن الآخر ، فلا يمكن أن يتحرك الى فوق ولا الى أسفل ، ولا أن يكون حارا ولا أن يكون باردا ، ولا أن يكون رطبا ، ولا يابسا، لأن كل واحد من هذه الاوصاف ، لا يعم جميع الاجسام ، فليست اذن للجسم بما هو جسم ، فاذا أمكن وجود جسم لا صورة فيه زائدة على الجسمية، فليس تكون فيه صفة من هذه الصفات ، ولا يمكن أن تكون فيه صفة الا وهي تعم سائر الاجسام المتصورة ، بضروب الصور.

فنظر هل يجد وصفا واحدا يعم جميع الاجسام: حيها وجمادها ، فلم يجد شيئا يعم الاجسام كلها • الا معنى الامتداد الموجود في جميعها في الاقطار الثلاثة ، التي يعبر عنها بالطول ، والعرض ، والعمق ، فعلم أن هذا المعنى هو للجسم من حيث هو جسم ، لكنه لم يتأت له بالحس وجود جسم بهذه الصفة وحدها ، حتى لا يكون فيه معنى زائد على الامتداد المذكور ويكون بالجملة خلوا من سائر الصور • ثم تفكر في هذا الامتداد الى الاقطار الثلاثة ، هل هو معنى الجسم بعينه ، وليس ثم معنى آخر أو ليس الامر كذلك ، فرأى أن وراء هذا الامتداد معنى آخر ، هو الذي يوجد فيه هذا الامتداد ، وأن الامتداد وحده لا يمكن أن يقوم بنفسه كما أن ذلك الشيء الممتد ، لا يمكن أن يقوم دون امتداد •

واعتبر ذلك ببعض هذه الاجسام المحسوسة ذوات الصور ، كالطين مثلا ، فرأى أنه اذا عمل منه شكل ما كالكرة مثلا ، كان له طول وعرض وعمق على قدر ما • ثم ان تلك الكرة بعينها لو أخذت وردت الى شكل مكعب أو بيضي ، لتبدل ذلك الطول وذلك العرض وذلك العمق ، وصارت على

قدر آخر • غير الذي كانت عليه ، والطين واحد بعينه لم يتبدل ، غير أنه لا بد له من طول وعرض وعمق على أي قدر كان ، ولا يمكن أن يعرى عنها، غير أنها لتعاقبها عليه ، تبين له أنها معنى على حياله ، ولكونه لا يعرى بالجملة عنها ، تبين له أنها من حقيقته • فلاح له بهذا الاعتبار ، أن الجسم ، بما هو جسم ، مركب على الحقيقة من معنيين : أحدهما : يقوم منه مقام الطين للكرة في هذا المثال •

والآخر : يقوم مقام طول الكرة وعرضها وعمقها ، أو المكعب ، أو أي شكل كان له • وأنه لا يفهم الجسم الا مركبا من هذين المعنيين ، وأن أحدهما لا يستغني عن الآخر • ولكن الذي يمكن أن يتبدل ويتعاقب على أوجه كثيرة ، وهو معنى الامتداد يشبه الصورة التي لسائر الاجسام ذوات الصور ، والذي يثبت على حال واحدة ، وهو الذي ينزل منزلة الطين في المثال المتقدم ، يشبه معنى الجسمية التي لسائر الاجسام ذوات الصور• وهذا الشيء الذي هو بمنزلة الطين في هذا المثال هو الذي يسميه النظار المادة والهيولى وهي عارية عن الصورة •

فلما انتهى نظره الى هذا الحد ، وفارق المحسوس بعض مفارقة ، وأشرف على تخوم العالم العقلي ، استوحش وحن الى ما ألفه من عالم الحس ، فتقهقر قليلا وترك الجسم على الاطلاق ، اذ هو أمـر لا يدركه الحس ، ولا يقدر على تناوله ، فأخذ أبسط الاجسام المحسوسة التي شاهدها ، وهي تلك الاربعة التي كان قد وقف نظره عليها ٠

فأول ما نظر الى الماء فرأى أنه اذا خلي ومـا تقتضيه صورته ، ظهر منه برد محسوس ، وطلب النزول الى أسفل فاذا سخن اما بالنار واما بحرارة الشمس ، زال عنه البرد أولا وبقي فيه طلـب النزول ، فاذا أفرط عليه بالتسخين ، زال عنه طلب النزول الى أسفل ٠ وصار يطلب الصعود الى فوق ٠ فزال عنه بالجملة الوصفـان اللذان كانا أبـدا يصدران عن صورته ، ولم يعرف من صورته أكثر من صدور هذين الفعلين عنها ٠ فلما زال هـذان الفعلان بطل حكم الصورة ، فزالت الصورة المائية عن ذلك الجسم عندما ظهرت منه أفعال من شأنها أن تصدر عن صورة أخرى ، وحدثت له صـورة أخرى ، بعد أن لم تكن ، وصدر عنه بها أفعال لم يكن من شأنها أن تصدر عنه وهو بصورته الأولى٠

فعلم بالضرورة أن كل حادث لا بد له من محدث ٠
فارتسم في نفسه بهذا الاعتبار ، فاعل للصورة ، ارتساما على العموم دون تفصيل ٠ ثم انه تتبع الصور التي كان قد عاينها قبل ذلك ، صورة صورة، فرأى أنها كلها حادثة ، وأنها لا بد لها من فاعل ٠ ثم انه نظر الى ذوات ، الصور ، فلم ير أنها شيء أكثر من استعداد الجسم لأن يصدر عنه ذلك الفعل، مثل الماء ، فانه اذا أفرط عليه التسخين ، استعد للحركة الى فوق وصلح لها ٠ فذلك الاستعداد هو صورته ، اذ ليس ها هنا الا جسم وأشياء تحس عنه ، بعد أن لم تكن ؛ فصلوح الجسم لبعض الحركات دون بعض ، هو استعداده بصورته ، ولاح له مثل ذلك في جميع الصور ، فتبين له أن الافعال الصادرة عنها ، ليست في الحقيقة لها ، وانما هي لفاعل يفعل بها الافعال المنسوبة اليها ، وهذا المعنى الذي لاح له ، هو قول رسول الله عليه الصلاة والسلام : كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ٠ وفي محكم التنزيل : « فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ٠

فلما لاح له من أمر هذا الفاعل ، ما لاح على الاجمال دون تفصيل ، حدث له شوق حثيث الى

معرفته على التفصيل ، ولأنه لم يكن بعد فارق عالم الحس،جعل يطلبهذا الفاعل على جهةالمحسوسات، وهو لا يعلم بعد هل هو واحد أو كثير ؟ فتصفح جميع الاجسام التي لديه ، وهي التي كانت فكرته أبدا فيها ، فرآها كلها تتكون تارة وتفسد أخرى ، وما لم يقف على فساد جملته ، وقف على فساد أجزائه مثل الماء والارض ، فانه رأى أجزاءهما تفسد بالنار،وكذلك الهواء رآه يفسد بشدة البرد، حتى يتكون منه ثلج فيسيل ماء ٠

وكذلك سائر الاجسام التي كانت لديه ، ولم ير منها شيئا بريئا عن الحدوث والافتقار الى الفاعل المختار ، فاطرحها كلها وانتقلت فكرته الى الاجسام السماوية ٠ وانتهى الى هذا النظر على رأس أربعة أسابيع من منشئه ، وذلك ثمانية وعشرون عاما ٠

فعلم أن السماء وما فيها من الكواكب أجسام ، لأنها ممتدة في الاقطار الثلاثة : الطول ، العرض ، والعمق ، لا ينفك شيء منها عن هذه الصفة ، وكل ما لا ينفك عن هذه الصفة ، فهو جسم ، فهي اذن كلها أجسام ٠

ثم تفكر هل هي ممتدة الى غير نهاية ، وذاهبة

أبدا في الطول والعرض والعمق الى غير نهاية ، أو هي متناهية محدودة بحدود تنقطع عندها ، ولا يمكن أن يكون وراءها شيء من الامتداد ؟ فتحير بعد ذلك بعض حيرة • ثم انه بقوة فطرته ، وذكاء خاطره ، رأى أن جسما لا نهاية له أمر باطل ، وشيء لا يمكن ، ومعنى لا يعقل ، وتقوى هـذا الحكم عنده بحجج كثيرة ، سنحت له بينه وبين نفسه وذلك أنه قال : أما هذا الجسم السماوي فهو متناه من الجهة التي تليني والناحية التي وقع عليها حسي ، فهذا لا أشك فيه لأنني أدركه ببصري ، وأما الجهة التي تقابل هـذه الجهـة ، وهي التي يداخلني فيها الشك ، فاني أيضا أعلم أنه مـن المحال أن تمتد الى غير نهاية ، لأني ان تخيلت أن خطين اثنين ، يبتدئان من هذه الجهة المتناهيـة ، ويمران في سمك الجسم الى غير نهاية حسب امتداد الجسم ، ثم تخيلت أن أحد هذين الخطين ، قطع منه جزء كبير من ناحية طرفه المتناهي ، ثم أخذ مـا بقي منه شيء وأطبـق الخط المقطوع منـه على الخط الذي لم يقطع منه شيء ، وذهب الذهـن كذلك معهما الى الجهة التي يقال انها غير متناهية، فاما أن نجد الخطين أبدا يمتدان الى غير نهايـة ولا

ينقص أحدهما عن الآخر ، فيكون الذي قطع منه جزء مساويا للذي لم يقطع منه شيء وهو محال ، كما أن الكل مثل الجزء محال ، واما أن لا يمتد الناقص معه أبدا ، بل ينقطع دون مذهبه ويقف عند الامتداد معه ، فيكون متناهيا ، فاذا رد عليه القدر الذي قطع منه أولا ، وقد كان متناهيـا ، صار كله أيضا متناهيا ، وحينئذ لا يقصر عن الخط الآخر الذي يقطع منه شيء ، ولا يفضل عليه فيكون اذن مثله وهو متناه ، فذلك أيضا متناه • فالجسم الذي تفرض فيه هذه الخطوط متناه ، وكل جسم يمكن أن تفرق فيه هذه الخطوط ، فكـل جسـم متناه • فاذا فرضنا أن جسما غير متناه ، فقد فرضنا باطلا ومحالا •

فلما صح عنده بفطرته الفائقة التي تنبهت لمثل هذه الحجة ، أن جسم السماء متناه ، أراد أن يعرف على أي شكلٍ هو ، وكيفية انقطاعه بالسطوح التي تحده •

فنظر أولا الى الشمس والقمر وسائر الكواكب، فرآها كلها تطلع من جهة المشرق ، وتغرب من جهة المغرب ، فما كان يمر على سمت رأسه ، رآه يقطع

دائرة عظمى ، وما مال عن سمت رأسه الى الشمال أو الى الجنوب ، رآه يقطع دائرة أصغر من تلك · وما كان أبعد عن سمت الرأس الى أحد الجانبين ، كانت دائرته أصغر من دائرة ما هو أقرب · حتى كانت أصغر الدوائر التي تتحرك عليها الكواكب ، دائرتين اثنتين : احداهما حول القطب الجنوبي ، وهي مدار سهيل ، والأخرى حول القطب الشمالي، وهي مدار الفرقدين · ولما كان مسكنه على خط الاستواء الذي وصفناه أولا ، كانت هذه الدوائر كلها على سطح أفقه · ومتشابهة الاحوال في الجنوب والشمال وكان القطبان معا ظاهرين له ، وكان يترقب اذا طلع كوكب من الكواكب على دائرة كبيرة ، وطلع كوكب آخر على دائرة صغيرة ، وكان طلوعهما معا ، فكان يرى غروبهما معا ·

وأطرد له ذلك في جميع الكواكب وفي جميع الأوقات ، فتبين له بذلك أن الفلك على شكل الكرة، وقوى ذلك في اعتقاده ، ما رآه من رجوع الشمس والقمر وسائر الكواكب الى المشرق ، بعد مغيبها بالمغرب ، وما رآه أيضا من أنها تظهر لبصره على قدر واحد من العظم في حال طلوعها وتوسطها وغروبها ، وأنها لو كانت حركتها على غير شكل

الكرة لكانت لا محالة في بعض الاوقات ، أقرب الى بصره منها في وقت آخر ، ولو كانت كذلك ، لكانت مقاديرها وأعظامها تختلف عند بصره فيراها في حال القرب أعظم مما يراها في حال البعد ، لاختلاف أبعادها عن مركزه حينئذ بخلافها على الاول • فلما لم يكن شيء من ذلك ، تحقق عنده كروية الشكل •

وما زال يتصفح حركة القمر ، فيراها آخذة من المغرب الى المشرق وحركات الكواكب السيارة كذلك ، حتى تبين له قدر كبير من علم الهيئة ، وظهر له أن حركاتها لا تكون الا بأفلاك كثيرة ، كلها مضمنة في فلك واحد ، هو أعلاها • وهو الذي يحرك الكل من المشرق الى المغرب في اليوم والليلة • وشرح كيفية انتقاله • ومعرفة ذلك يطول ، وهو مثبت في الكتب ، ولا يحتاج منه في غرضنا الا للقدر الذي أوردناه •

فلما انتهى الى هذه المعرفة ، ووقف على أن الفلك بجملته وما يحتوي عليه ، كشيء واحد متصل بعضه ببعض ، وأن جميع الاجسام التي كان ينظر فيها أولا : كالأرض والماء والهواء والنبات والحيوان وما شاكلها ، هي كلها في ضمنه وغير

خارجة عنه ، وأنه كله أشبه شيء بشخص من أشخاص الحيوان ، وما فيه من الكواكب المنيرة هي بمنزلة حواس الحيوان ، وما فيه من ضروب الأفلاك ، المتصل بعضها ببعض ، هي بمنزلة أعضاء الحيوان ، وما في داخله من الكون والفساد هي بمنزلة ما في جوف الحيوان من أصناف الفضول والرطوبات ، التي كثيرا ما يتكون فيها أيضا حيوان، كما يتكون في العالم الاكبر ٠

فلما تبين له أنه كله كشخص واحد في الحقيقة، واتحدت عنده أجزاؤه الكثيرة بنوع من النظر الذي اتحدت به عنده الاجسام التي في عالم الكون والفساد ، تفكر في العالم بجملته ، هل هو شيء حدث بعد ان لم يكن ، وخرج الى الوجود بعد العدم؟ أو هو أمر كان موجودا فيما سلف ، ولم يسبقه العدم بوجه من الوجوه ؟ فتشكك في ذلك ولم يترجح عنده أحد الحكمين على الآخر ٠

وذلك أنه كان اذا أزمع على اعتقاد القدم ، اعترضته عوارض كثيرة ، من استحالة وجود ما لا نهاية له ، بمثل القياس الذي استحال عنده به وجود جسم لا نهاية له وكذلك أيضا كان يرى أن

هذا الوجود لا يخلو من الحوادث ، فهو لا يمكن تقدمه عليها ، وما لا يمكن أن يتقدم على الحوادث، فهو أيضا محدث ٠

واذا أزمع على اعتقاد الحدوث ، اعترضته عوارض أخرى ، وذلك أنه كان يرى أن معنى حدوثه ، بعد أن لم يكن لا يفهم الا على أن الزمان تقدمه ، والزمان من جملة العالم وغير منفك عنه ، فاذن لا يفهم تأخر العالم عن الزمان ٠

وكذلك أيضا كان يقول : اذا كان حادثا ، فلا بد له من محدث ، وهذا المحدث الذي أحدثه ، لم أحدثه الآن ولم يحدثه قبل ذلك ، ألطاريء طرأ عليه ولا شيء هناك غيره ، أم لتغير حدث في ذاته ؟ فان كان فما الذي أحدث ذلك التغير ؟

وما زال يتفكر في ذلك عدة سنين ٠ فتتعاض عنده الحجج ، ولا يترجح عنده أحد الاعتقادين على الآخر ٠ فلما أعياه ذلك ، جعل يتفكر ما الذي يلزم عن كل واحد من الاعتقادين ، فلعل اللازم عنهما يكون شيئا واحدا ٠ فرأى أنه ان اعتقد حدوث العالم وخروجه الى الوجود بعد العدم ،

فاللازم عن ذلك ضرورة ، أنه لا يمكن أن يخرج الى الوجود بنفسه ، وأنه لا بد له من فاعل يخرجه الى الوجود ، وأن ذلك الفاعل لا يمكن أن يدرك بشيء من الحواس ، لأنه لو أدرك بشيء من الحواس لكان جسما من الاجسام ، ولو كان جسما من الاجسام لكان من جملة العالم ، وكان حادثا واحتاج الى محدث ، ولو كان ذلك المحدث الثاني أيضا جسما ، لاحتاج الى محدث ثالث ، والثالث الى رابع ، ويتسلسل ذلك الى غير نهاية وهو باطل ، فاذن لا بد للعالم من فاعل ليس بجسم ، واذا لم يكن جسما فليس الى ادراكه بشيء من الحواس سبيل ، لأن الحواس الخمس لا تدرك الا الاجسام ، أو ما يلحق الاجسام ، واذا لا يمكن أن يحس فلا يمكن أن يتخيل ، لأن التخيل ليس شيئا الا احضار صور المحسوسات بعد غيبتها ، واذا لم يكن جسما فصفات الاجسام كلها تستحيل عليه ، وأول صفات الاجسام هو الامتداد في الطول والعرض والعمق ، وهو منزه عن ذلك ، وعن جميع ما يتبع هذا الوصف من صفات الاجسام • واذا كان فاعلا للعالم فهو لا محالة قادر عليه وعالم به « ألا يعلم من خلق ، وهو اللطيف الخبير ؟ » •

ورأى أيضا أنه ان اعتقد قدم العالم ، وأن العدم لم يسبقه ، وأنه لم يزل كما هو ، فان اللازم عن ذلك أن حركته قديمة لا نهاية لها من جهة الابتداء ، اذ لم يسبقها سكون يكون مبدؤها منه ، وكل حركة فلا بد لها من محرك ضرورة ، والمحرك اما أن يكون قوة سارية في جسم من الاجسام ــ اما جسم المتحرك نفسه ، واما جسم آخر خارج عنه ــ واما أن تكون قوة ليست سارية ولا شائعة في جسم. وكل قوة سارية في جسم وشائعة فيه ، فانها تنقسم بانقسامه ، وتتضاعف بتضاعفه ، مثل الثقل في الحجر مثلا . المحرك الى أسفل . فانه ان قسم الحجر نصفين . وان زيد عليه آخر مثله ، زاد في الثقل آخر مثله ، فان أمكن أن يتزايد الحجر الى غير نهاية ، كان تزايد هذا الثقل الى غير نهاية ، وان وصل الحجر الى حد ما من العظم ووقف ، وصل الثقل الى ذلك الحد ووقف ، لكنه قد تبرهن أن كل جسم فانه لا محالة متناه ، فاذن كل قوة في جسم فهي لا محالة متناهية . فان وجدنا قوة تفعل فعلا لا نهاية له ، فهي قوة ليست في جسم ، وقد وجدنا الفلك يتحرك أبدا حركة لا نهاية لها ولا انقطاع ، اذ فرضناه قديما لا ابتداء له ، فالواجب على ذلك

أن تكون القوة التي تحركت ليست في جسمه ، ولا في جسم خارج عنه ٠

فهي اذن لشيء بريء عن الاجسام ، وغير موصوف بشيء من أوصاف الجسمية ، وقد كان لاح له في نظره الاول في عالم الكون والفساد أن حقيقة وجود كل جسم ، انما هي من جهة صورته التي هي استعداده لضروب الحركات ، وأن وجوده الذي له من جهة مادته وجود ضعيف لا يكاد يدرك ، فان وجود العالم كله انما هو من جهة استعداده لتحريك هذا المحرك البريء عن المادة ، وعن صفات الاجسام ، المنزه عن أن يدركه حس ، أو يتطرق اليه خيال ، سبحانه ، واذا كان فاعلا لحركات الفلك على اختلاف أنواعها ، فعلا لا تفاوت فيه ولا فتور ولا قصور ، فهو لا محالة قادر عليها وعالم بها ٠

فانتهى نظره بهذا الطريق الى ما انتهى اليه بالطريق الاول ، ولم يضره في ذلك تشككه في قدم العالم أو حدوثه ، وصح له على الوجهين جميعا وجود فاعل غير جسم ، ولا متصل بجسم ولا منفصل عنه ، ولا داخل فيه ، ولا خارج عنه ، اذ : الاتصال،

والانفصال ، والدخول ، هي كلها من صفات الاجسام ، وهو منزه عنها •

ولما كانت المادة من كل جسم مفتقرة الى الصورة، اذ لا تقوم الا بها ولا تثبت لها حقيقة دونها ، وكانت الصورة لا يصح وجودها الا من فعل هذا الفاعل تبين له افتقار جميع الموجودات في وجودها الى هذا الفاعل وأنه لا قيام لشيء منها الا به فهو اذن علة لها ، وهي معلومة له ، سواء كانت محدثة الوجود ، بعد أن سبقها العدم ، أو كانت لا ابتداء لها من جهة الزمان ، ولم يسبقها العدم قط ، فانها على كلا الحالتين معلومة ، ومفتقرة الى الفاعل ، متعلقة الوجود به ، ولولا دوامه لم تدم ، ولولا وجوده لم توجد ، ولولا قدمه لم تكن قديمة ، وهو في ذاته غني عنها وبريء منها ! وكيف لا يكون كذلك وقد تبرهن أن قدرته غير متناهية ، وأن جميع الاجسام وما يتصل بها أو يتعلق بها ، ولو بعض تعلق ، هو متناه منقطع •

فاذن العالم كله بما فيه من السماوات والارض والكواكب ، وما بينها ، وما فوقها ، وما تحتها ، فعله وخلقه ، ومتأخر عنه بالذات ، وان كانت غير

متأخرة بالزمان • كما أنك اذا أخذت في قبضتك جسما من الاجسام ، ثم حركت يدك ، فان ذلك الجسم لا محالة يتحرك تابعا لحركة يدك ، حركة متأخرة عن حركة يدك ، تأخرا بالذات ، وان كانت لم تتأخر بالزمان عنها ، بل كان ابتداؤها معا ، فكذلك العالم كله ، معلول ومخلوق لهذا الفاعل بغير زمان « انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » •

فلما رأى أن جميع الموجودات فعله ، تصفحها من بعد ذا تصفحا على طريق الاعتبار في قدرة فاعلها ، والتعجب من غريب صنعته ، ولطيف حكمته ، ودقيق علمه فتبين له في أقل الاشياء الموجودة ، فضلا عن أكثرها من آثار الحكمة ، وبدائع الصنعة، ما قضى منه كل العجب ، وتحقق عنده أن ذلك لا يصدر الا عن فاعل مختار في غاية الكمال وفوق الكمال « لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا أكبر » •

ثم تأمل في جميع أصناف الحيوان ، كيف « أعطى كل شيء خلقه ، ثم هداه » لاستعماله ، فلولا أنه هداه لاستعمال تلك الاعضاء التي خلقت له في وجوه

المنافع المقصود بها ، لما انتفع بها الحيوان ، وكانت كلا عليه ، فعلم بذلك أنه أكرم الكرماء ، وأرحم الرحماء ·

ثم انه مهما نظر شيئا من الموجودات له حسن ، أو بهاء ، أو كمال ، أو قوة ، أو فضيلة من الفضائل ـ أي فضيلة كانت ـ تفكر وعلم أنها من فيض ذلك الفاعل المختار ـ جل جلاله ـ ومن وجوده ، ومن فعله ، فعلم أن الذي هو في ذاته أعظم منها ، وأكمل، وأتم وأحسن ، وأبهى وأجمل وأدوم ، وأنه لا نسبة لهذه الى تلك · فما زال يتتبع صفات الكمال كلها ، فيراها له وصادرة عنه ، ويرى أنه أحق بها من كل ما يوصف بها دونه ·

وتتبع صفات النقص كلها فرآه بريئا منها ، ومنزها عنها ، وكيف لا يكون بريئا منها وليس معنى النقص الا العدم المحض ، أو ما يتعلق بالعدم ؟ وكيف يكون العدم تعلق أو تلبس ، بمن هو الموجود المحض ، الواجب الوجود بذاته ، المعطي لكل ذي وجود وجوده ، فلا وجود الا هو : فهو الوجود ، وهو الكمال ، وهو التمام ، وهو الحسن، وهو البهاء ، وهو القدرة ، وهو العلم ، وهو هو ، و « كل شيء هالك الا وجهه » ·

فانتهت به المعرفة الى هــذا الحد ، على رأس خمسة أسابيع من منشئه ، وذلك خمسة وثلاثــون عاما ، وقد رسخ في قلبه من أمر هذا الفاعل ، ما شغله عن الفكرة في كل شيء الا فيه ، وذهل عما كان فيه من تصفح الموجودات والبحث عنها ، حتى صار بحيث لا يقع بصره على شيء من الاشياء ، الا ويرى فيه أثر الصنعة ، مــن حينه ، فينتقــل بفكره على الفور الى الصانع ويترك المصنوع ،حتى اشتد شوقه اليه ، وانزعج قلبه بالكلية عن العالم الأدنى المحسوس ، وتعلق بالعالم الارفع المعقول ٠

فلما حصل له العلم بهذا الموجود الرفيع الثابت الوجود الذي لا سبب لوجوده ، وهو سبب لوجــود جميع الاشياء ، أراد أن يعلم بأي شيء حصل له هذا العلم ، وبأي قوة أدرك هذا الموجود : فتصفــح حواسه كلها وهي : السمع ، والبصر ، والشــم ، والذوق ، واللمس ، فرأى أنها كلها لا تدرك شيئا الا جسما ، أو ما هو في جسم ، وذلك أن السمــع انما يدرك المسموعات ، وهي ما يحدث من تموج الهواء عند تصادم الاجسام ، والبصر انما يــدرك الألوان ، والشم يدرك الروائح ، والذوق يــدرك الطعوم ، واللمس يدرك الامزجة والصلابة واللين،

والخشونة والملامسة ، وكذلك القوة الخيالية لا تدرك شيئا الا أن يكون له طول وعرض وعمق ، وهذه المدركات كلها من صفات الاجسام ، وليس لهذه الحواس ادراك شيء سواها ، وذلك لأنها قوى شائعة في الاجسام ، ومنقسمة بانقسامها ، فهي لذلك لا تدرك الا جسما منقسما ، لأن هذه القوة اذا كانت شائعة في شيء منقسم ، فلا محالة أنها اذا أدركت شيئا من الاشياء ، فانه ينقسم بانقسامها، فاذن كل قوة في جسم ، فانها لا محالة لا تدرك الا جسما أو ما هو جسم •

وقد تبين أن هذا الموجود الواجب الوجود ، بريء من صفات الاجسام من جميع الجهات ، فاذن لا سبيل الى ادراكه الا بشيء ليس بجسم ، ولا هو قوة في جسم ، ولا تعلق له بوجه من الوجوه بالأجسام ، ولا هو داخل فيها ولا خارج عنها ، ولا متصل بها ولا منفصل عنها • وقد كان تبين له أنه أدركه بذاته ، ورسخت المعرفة به عنده ، فتبين له بذلك أن ذاته التي أدركه بها أمر غير جسماني ، ولا يجوز عليه شيء من صفات الاجسام ، وأن كل ما يدركه من ظاهر ذاته من الجسمانية فانها ليست

حقيقة ذاته ، وانما حقيقة ذاته ذلك الشيء الذي أدرك به الموجود المطلق الواجب الوجود ٠

فلما علم أن ذاته ليست هذه المتجسمة التي يدركها بحواسه ، ويحيط بها أديمه ، هان عنده بالجملة جسمه ، وجعل يتفكر في تلك الذات الشريفة ، التي أدرك بها ذلك الموجود الشريف الواجب الوجود ، ونظر في ذاته تلك الشريفة ، هل يمكن أن تبيد أو تفسد وتضمحل ، أو هي دائمة البقاء ؟ فرأى أن الفساد والاضمحلال انما هو من صفات الاجسام بأن تخلع صورة وتلبس أخرى ، مثل الماء اذا صار هواء ، والهواء اذا صار ماء ، والنبات اذا صار ترابا أو رمادا ، والتراب اذا صار نباتا ، فهذا هو معنى الفساد ٠ وأما الشيء الذي ليس بجسم ، ولا يحتاج في قوامه الى الجسم ، وهو منزه بالجملة عن الجسمانية ، فلا يتصور فساده البتة ٠

فلما ثبت له أن ذاته الحقيقية لا يمكن فسادها ، أراد أن يعلم كيف يكون حالها اذا أطرحت البدن وتخلت عنه ، وقد كان تبين له أنها لا تطرحه الا اذا لم يصلح آلة لها ، فتصفح جميع القوى المدركة،

فرأى أن كل واحدة منها تارة تكون مدركة بالقوة وتارة تكون مدركة بالفعل : مثل العين في حال تغميضها أو اعراضها عن البصر ، فانها تكون مدركة بالقوة ـ ومعنى مدركة بالقوة أنها لا تدرك الآن وتدرك في المستقبل ـ وفي حال فتحهاواستقبالها للمبصر ، تكون مدركة بالفعل ـ ومعنى مدركة بالفعل أنها الآن تدرك ـ وكذلك كل واحدة من هذه القوى تكون مدركة بالقوة وتكون بالفعل ، وكل واحدة من هذه القوى ان كانت لم تدرك قط بالفعل ، فهي ما دامت بالقوة لا تتشوق الى ادراك الشيء المخصوص بها ، لأنها لم تتعرف به بعد ، مثل من خلق مكفوف البصر ، وان كانت قد أدركت بالفعل تارة ، ثم صارت بالقوة ، فانها ما دامت بالقوة تشتاق الى الادراك بالفعل لأنها قد تعرفت الى المدرك ، وتعلقت به ، وحنت اليه ، مثل من كان بصيرا ثم عمي فانه لا يزال يشتاق الى المبصرات. وبحسب ما يكون الشيء المدرك أتم وأبهى وأحسن، يكون الشوق اليه أكثر ، والتألم لفقده أعظم ، ولذلك كان تألم من يفقد بصره بعد الرؤية أعظم من تألم من يفقد شمه ، اذ الاشياء التي يدركها البصر أتم وأحسن من التي يدركها الشم ، فان كان

في الاشياء شيء لا نهاية لكماله ، ولا غاية لحسنه وجماله وبهائه ، وهو فوق الكمال والبهاء والحسن، وليس في الوجود كمال ، ولا حسن ، ولا بهاء ، ولا جمال الا صادر من جهته ، وفائض من قبله ، فمن فقد ادراك ذلك الشيء بعد أن تعرف به ، فلا محالة أنه ما دام فاقدا له ، يكون في آلام لا نهاية لها ، كما أن من كان مدركا له على الدوام ، فانه يكون في لذة لا انفصام لها ، وغبطة لا غاية وراءها، وبهجة وسرور لا نهاية لهما ٠

وقد كان تبين له أن الموجود الواجب الوجود ٠ متصف بأوصاف الكمال كلها ، ومنزه عن صفات النقص وبريء منها ٠ وتبين له أن الشيء الذي به يتوصل الى ادراكه أمر لا يشبه الاجسام ، ولا يفسد لفسادها ، فظهر له بذلك أن من كانت له مثل هذه الذات ، المعدة لمثل هذا الادراك ، فانه اذا أطرح البدن بالموت ، فاما أن يكون قبل ذلك ــ في مدة تصريفه للبدن ــ لم يتصرف قط بهذا الموجود الواجب الوجود ، ولا اتصل به ، ولا سمع عنه ، فهذا اذا فارق البدن لا يشتاق الى ذلك الموجود ولا يتألم لفقده ٠

وأما جميع القوى الجسمانية ، فانها تبطل ببطلان الجسم ، فلا تشتاق أيضا الى مقتضيات تلك القوى ، ولا تحن اليها ، ولا تتألم لفقدها • وهذه حال البهائم غير الناطقة كلها : سواء كانت من صورة الانسان أو لم تكن • وأما أن يكون قبل ذلك ــ في مدة تصريفه للبدن ــ قد تعرف بهذا الموجود ، وعلم ما هو عليه من الكمال والعظمة والسلطان والقدرة والحسن الا أنه أعرض عنه واتبع هواه ، حتى وافته منيته وهو على تلك الحال ، فيحرم المشاهدة ، وعنده الشوق اليها فيبقى في عذاب طويل ، وآلام لا نهاية لها • فاما أن يتخلص من تلك الآلام بعد جهد طويل ، ويشاهد ما تشوق اليه قبل ذلك ، واما أن يبقى في آلامه بقاء سرمديا ، بحسب استعداده لكل واحد من الوجهين في حياته الجسمانية • وأما من تعرف بهذا الموجود الواجب الوجود ، قبل أن يفارق البدن ، وأقبل بكليته عليه والتزم الفكرة في جلاله وحسنه وبهائه ، ولم يعرض عنه حتى وافته منيته ، وهذا على حال من الاقبال والمشاهدة بالفعل • فهذا اذا فارق البدن بقي في لذة لا نهاية لها ، وغبطة وسرور وفرح دائم ، لاتصال مشاهدته لذلك

الموجود الواجب الوجود ، وسلامة تلك المشاهدة من الكدر والشوائب ويزول عنه ما تقتضيه هـذه القوى الجسمانية من الامـور الحسية التي هـي ــ بالاضافة الى تلك الحال ــ آلام وشرور وعوائق ٠

فلما تبين له أن كمال ذاته ولذتها انما هـو بمشاهدة ذلك الموجود الواجب الوجود على الدوام، مشاهدة بالفعل أبدا ، حتى لا يعرض عنه طرفة عين لكي توافيه منيته ، وهو في حـال المشاهـدة بالفعل ، فتتصل لذته دون أن يتخللها ألم ٠

ثم جعل يتفكر كيف يتأتى له دوام هذه المشاهدة بالفعل ، حتى لا يقع منـه اعراض فكـان يلازم الفكرة في ذلك الموجود كل ساعة ، فما هو الا أن يسنح لبصره محسوس ما من المحسوسات ، أو يخرق سمعه صوت بعض الحيوان ، أو يعترضه خيال من الخيالات ، أو يناله ألم في أحد أعضائه ، أو يصيبه الجوع أو العطش أو البرد أو الحر ، أو يحتاج الى القيام لدفع فضوله ، فتختل فكرته ، ويزول عما كان فيه ، ويتعذر عليه الرجوع الى ما كان عليه من حال المشاهدة ، الا بعد جهد ٠

وكان يخاف ن تفجأه منيته وهو في حال الاعراض،

فيفضي الى الشقاء الدائم ، وألم الحجاب • فساءه حاله ذلك ، وأعياه الدواء • فجعل يتصفح أنواع الحيوانات كلها ، وينظر أفعالها وما تسعى فيه ، لعله يتفطن في بعضها أنها شعرت بهذا الموجود ، وجعلت تسعى نحوه ، فيتعلم منها ما يكون سبب نجاته • فرآها كلها انما تسعى في تحصيل غذائها ، ومقتضى شهواتها من المطعوم والمشروب والمنكوح، والاستظلال والاستدفاء ، وتجد في ذلك ليلها ونهارها الى حين مماتها وانقضاء مدتها • ولم ير شيئا منها ينحرف عن هذا الرأي ، ولا يسعى لغيره في وقت من الاوقات ، فبان له بذلك أنها لم تشعر بذلك الموجود ولا اشتاقت اليه ، ولا تعرفت به بوجه من الوجوه ، وأنها كلها صائرة الى العدم ، أو الى حال شبيه بالعدم •

فلما حكم بذلك على الحيوان ، علم أن الحكم له على النبات أولى ، اذ ليس للنبات من الادراكات الا بعض ما للحيوان • واذا كان الاكمل ادراكا لم يصل الى هذه المعرفة ، فالأنقص ادراكا أحرى أن لا يصل مع أنه رأى أيضا أن أفعال النبات كلها لا تتعدى الغذاء والتوليد • ثم انه بعد ذلك نظر الى الكواكب والافلاك فرآها كلها منتظمة الحركات،

جارية على نسق ، ورآها شفافة ومضيئة بعيدة عن قبول التغير والفساد ، فحدس حدسا قويا أن لهـا ذوات سوى أجسامها ، تعرف ذلك الموجود الواجب الوجود ، وأن تلك الذوات العارفة ليست بأجسام، ولا منطبعة في أجسام مثل ذاته ، هو ، العارفـة ، وكيف لا يكون لها مثل تلك الذوات البريئة عـن الجسمانية ، ويكون لمثله هو على ما به من الضعف وشدة الاحتياج الى الأمور المحسوسة ، وأنه مـن جملة الاجسام الفاسدة ؟ ومع ما به من النقص ، فلم يعقه ذلك عن أن تكون ذاته بريئة عن الاجسام لا تفسد ، فتبين له بذلك أن الاجسام السماوية أولى بذلك ، وعلم أنها تعرف ذلك الموجود الواجـب الوجود وتشاهده على الدوام بالفعل ، لأن العوائق التي قطعت به هو عن دوام المشاهدة من العوارض المحسوسة ، لا يوجد مثلها للاجسام السماوية .

ثم انه تفكر : لم اختص هو من بين سائر أنواع الحيوان بهذه الذات التي أشبـه بهـا الاجسـام السماوية ؟ وقد كان تبين له أولا من أمر العناصر واستحالة بعضها الى بعض ، وأن جميع ما على وجه الأرض لا يبقى على صورته ، بل الكون والفساد متعاقبان عليه أبدا ، وأن أكثر هذه الاجسام مختلطة

مركبة من أشياء متضادة ، ولذلك تؤول الى الفساد، وأنه لا يوجد منه شيء صرفا ، وما كان منها قريبا من أن يكون صرفا خالصا لا شائبة فيه ، فهو بعيد عن الفساد جدا مثل الذهب والياقوت ،وأن الاجسام بسيطة صرفة ، ولذلك هي بعيدة عن الفساد ، والصور لا تتعاقب عليها •

وتبين له هنالك أن جميع الاجسام التي في عالم الكون والفساد ، منها ما تتقوم حقيقتها بصورة واحدة زائدة على معنى الجسمية ـ وهذه هي الاسطقسات الاربع ـ ومنها ما تتقوم حقيقتها بأكثر من ذلك كالحيوان والنبات • فما كان قوام حقيقته بصور أقل ، كانت أفعاله أقل ، وبعده عن الحياة أكثر ، فان عدم الصورة جملة لم يكن فيه الى الحياة طريق ، وصار في حال شبيه بالعدم ، وما كان قوام حقيقته بصور أكثر ، كانت أفعاله أكثر ، ودخوله في حال الحياة أبلغ ، وان كانت تلك الصورة بحيث لا سبيل الى مفارقتها لمادتها التي اختصت بها كانت الحياة حينئذ في غاية الظهور والدوام والقوة • فالشيء العديم للصورة جملة هو الهيولى والمادة ، ولا شيء من الحياة فيها وهي شبيهة بالعدم ،والشيء المتقوم بصورة واحدة هي الاسطقسات الاربع وهي

في أول مراتب الوجود في عالم الكون والفساد ومنها تركيب الاشيـاء ذوات الصور الكثيرة • وهـذه الأسطقسات ضعيفة جدا،اذ ليست تتحرك الا حركة واحدة ، وانما كانت ضعيفة الحياة لأن لكل واحد منها ضدا اهر العناد يخالفه في مقتضى طبيعته ، ويطلب أن يغير صورته • فوجوده لذلك غير متمكن، وحياته ضعيفة ، والنبات أقوى حياة منه والحيوان أظهر حياة منه • وذلك أن ما كان من هذه المركبات تغلب عليه طبيعة أسطقس واحد ، فلقوته فيـه يغلب طبائع الأسطقسات الباقية ، ويبطل قواها ، ويصير ذلك المركب في حكم الاسطقس الغالب ، فلا يستأهل لاجل ذلك من الحياة الا شيئا يسيرا ، كما أن ذلك الاسطقس لا يستأهل من الحياة الا يسيرا ضعيفا وما كان من هذه المركبات لا تغلب عليـه طبيعة أسطقس واحد منها ، فان الاسطقسات تكون فيه متعادلة متكافئة ، فاذن لا يبطل أحدهـا قوة الآخر بأكثر مما يبطل ذلك الآخر قوته ، بل يفعل بعضها في بعض فعلا متساويا ، فلا يكون فعل أحد الأسطقسات أظهر فيه ، ولا يستولي عليه أحدها ، فيكون بعيد الشبه من كل واحد من الاسطقسات ، فكأنه لا مضادة لصورته ، فيستأهل الحياة بذلك •

ومتى زاد هذا الاعتدال وكان أتم وأبعد من الانحراف ، كان بعده عن أن يوجد له ضد أكثر ، وكانت حياته أكمل ٠

ولما كان الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، شديد الاعتدال ، لأنه ألطف من الارض والماء وأغلظ من النار والهواء ، صار في حكم الوسط ولم يضاده شيء من الأسطقسات مضادة بينه ، فاستعد بذلك الصورة الحيوانية ، فرأى أن الواجب على ذلك أن يكون أعدل ما في هذه الارواح الحيوانية مستعدا لأتم ما يكون من الحياة في عالم الكون والفساد ، وأن يكون ذلك الروح قريبا من أن يقال انه لا ضد لصورته ، فيشبه لذلك هذه الاجسام السماوية التي لا ضد لصورها ، ويكون روح ذلك الحيوان ، وكأنه وسط بالحقيقة بين الاسطقسات التي لا تتحرك الى جهة العلو على الاطلاق ، ولا الى جهة السفل ، بل لو أمكن أن يجعل في وسط المسافة التي بين المراكز وأعلى ما تنتهي اليه النار في جهة العلو ولم يطرأ عليه الفساد ، لثبت هناك ولم يطلب الصعود ولا النزول ٠ ولو تحرك في المكان ، لتحرك حول الوسط كما تتحرك الاجسام السماوية ، ولو تحرك في الوضع ، لتحرك على نفسه ، وكان كروي

الشكل ، اذ لا يمكن غير ذلك ، فاذن هو شديد الشبه بالأجسام السماوية ٠

ولما كان قد اعتبر أحوال الحيوان ، ولم ير فيها ما يظن به أنه شعر بالموجود الواجب الوجود ، وقد كان علم من ذاته أنها قد شعرت به ، قطع بذلك على أنه هو الحيوان المعتدل الروح ، الشبيه بالأجسام السماوية وتبين لو أنه نوع مباين لسائر أنواع الحيوان ، وأنه انما خلق لغاية أخرى ، وأعد لأمر عظيم ، لم يعد له شيء من أنواع الحيوان ، وكفى به شرفا أن يكون أخس جزأيه — وهو الجسماني — أشبه الاشياء بالجواهر السماوية الخارجة عن عالم الكون والفساد ، المنزهة عن حوادث النقص والاستحالة والتغير ٠ وأما أشرف جزأيه ، فهو الشيء الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، وهذا الشيء العارف ، أمر رباني الهي لا يستحيل ولا يلحقه الفساد ، ولا يوصف بشيء مما توصف به الاجسام ، ولا يدرك بشيء من الحواس ، ولا تتخيل ، ولا يتوصل الى معرفته بآلة سواه ، بل يتوصل اليه به ، فهو العارف والمعروف، والمعرفة ، وهو العالم ، والمعلوم ، والعلم ، لا يتباين في شيء من ذلك ، اذ التباين والانفصال من صفات

الأجسام ولواحقها ، ولا جسم هنالك ولا صفة جسم ولا لاحق بجسم !

فلما تبين له الوجه الذي اختفى به من بين سائر أصناف الحيوان بمشابهة الاجسام السماوية ، رأى أن الواجب عليه أن يتقبلها ويحاكي أفعالها ، ويتشبه بها جهده • وكذلك رأى أنه بجزئه الاشرف الذي به عرف الموجود الواجب الوجود ، فيه شبه ما منه من حيث هو منزه عن صفات الاجسام ، كما أن الواجب الوجود منزه عنها ، فرأى أيضا أنه يجب عليه أن يسعى في تحصيل صفاته لنفسه من أي وجه أمكن ، وأن يتخلق بأخلاقه ويقتدي بأفعاله ، ويجد في تنفيذ ارادته ، ويسلم الامر له ، ويرضى بجميع حكمه ، رضى من قلبه ظاهرا ، وباطنا ، بحيث يسر به وان كان مؤلما لجسمه وضارا به ، ومتلفا مبدنه بالجملة •

وكذلك أيضا رأى أن فيه شبها من سائر أنواع الحيوان بجزئه الخسيس الذي هو من عالم الكون والفساد ، وهو البدن المظلم الكثيف ، الذي يطالبه بأنواع المحسوسات من المطعوم والمشروب والمنكوح، ورأى أيضا أن ذلك البدن لم يخلق له عبثا ولا قرن

به لأمر باطل ، وأنه يجب عليه أن يتفقده ويصلح من شأنه · وهذا التفقد لا يكون منه الا بفعل يشبه أفعال سائر الحيوان · فاتجهت عنده الاعمال التي يجب عليه أن يفعلها نحو ثلاثة أغراض : اما عمل يتشبه بالحيوان غير الناطق · واما عمل يتشبه به بالأجسام السماوية · واما عمل يتشبه به بالموجود الواجب الوجود · فالتشبه الاول : يجب عليه من حيث له البدن المظلم ذو الاعضاء المنقسمة ،والقوى المختلفة ، والمنازع المتفننة · والتشبيه الثاني : يجب عليه من حيث له الروح الحيواني الذي مسكنه القلب ، وهو مبدأ لسائر البدن،ولما فيه من القوى· والتشبه الثالث : يجب عليه من حيث هو هو ، أي : من حيث هو الذات التي بها عرف ذلك الموجود الواجب الوجود ·

وكان أولا قد وقف على أن سعادته وفوزه من الشقاء ، انما هي في دوام المشاهدة لهذا الموجود الواجب الوجود ، حتى يكون بحيث يعرض عنه طرفة عين · ثم انه نظر في الوجه الذي يتأتى له به هذا الدوام ، فأخر له النظر أنه يجب عليه الاعتمال في هذه الاقسام الثلاثة من التشبيهات :

أما التشبه الأول ، فلا يحصل له به شيء من هذه المشاهدة ، بل هو صارف عنها وعائق دونها ، اذ هو تصرف في الامـور المحسوسـة ، والامـور المحسوسة كلها حجب معترضة دون تلك المشاهدة ، وانما احتيج الى هذا التشبه لاستدامة هذا الروح الحيواني الذي يحصل به التشبه الثاني بالأجسام السماوية • فالضرورة تدعو اليه من هذا الطريق ، ولو كان لا يخلو من تلك المضرة •

وأما التشبه الثاني ، فيحصل له به حظ عظيم من المشاهدة على الدوام ، لكنها مشاهدة يخالطها شوب ، اذ من يشاهد ذلك النحو من المشاهدة على الدوام ، فهو مع تلك المشاهدة يعقل ذاته ويلتفت اليه حسبما يتبين بعد هذا ، وأما التشبه الثالث ، فتحصل به المشاهدة الصرفة ، والاستغراق المحض الذي لا التفات فيه بوجه من الوجوه الا الى الواجب الوجود ، والذي يشاهد هذه المشاهدة قد غابت عنه ذات نفسه وفنيت وتلاشت • وكذلك سائر الذوات، كثيرة كانت أو قليلة ، الا ذات الواحد الحق الواجب الوجود ــ جل وتعالى وعز •

فلما تبين له أن مطلوبه الاقصى هو هذا التشبه

الثالث ، وأنه لا يحصـــل له الا بعـــد التمريـــن والاعتمال مدة طويلة في التشبه الثاني ، وأن هذه المدة لا تدوم الا بالتشبه الاول ، وعلم أن التشبه الأول ـ وان كان ضروريا ، فانه عائق بذاته وان كان معينا بالعرض لا بالذات لكنه ضروري ـ فألزم نفسه أن لا يجعل لها حظا من هذا التشبه الاول ، الا بقدر الضرورة ، وهي الكفاية التي لا بقـــاء للروح الحيواني بأقل منها ٠

ووجد ما تدعو اليه الضرورة في بقاء هذه الروح أمرين : أحدهما : ما يمده من داخل ، ويخلف عليه بدل ما يتحلل منه وهو الغذاء ٠ والآخر : ما يقيه من خارج ، ويدفع عنه وجوه الأذى : من البـــرد والحر والمطر ولفح الشمس والحيوانات المؤذيـــة ونحو ذلك ٠ ورأى أنه ان تناول ضرورية من هذه جزافا كيفما اتفق ، ربما وقع في السرف وأخذ فوق الكفاية ٠ فكان سعيه على نفسه من حيث لا يشعر ، فرأى أن الحزم له أن يفرض لنفسه فيها حـــدودا لا يتعداها ، ومقادير لا يتجاوزها ، وبان له أن الفرض يجب أن يكون في جنس ما يتغذى به ٠ وأي شيء يكون وفي مقداره وفي المدة التي تكون بـــه العودات اليه ٠ فنظر أولا في أجناس ما به يتغذى ،

فرآها ثلاثة أضرب : ١ ـ اما نبات لم يكمل بعد نضجه ولم ينته الى غاية تمامه ، وهي أصناف البقول الرطبة التي يمكن الاغتذاء بها ٠ ٢ ـ واما ثمرات النبات الذي قد تم وتناهى وأخرج بذره ليتكون منه آخر من نوعه حفظا له ، وهي أصناف الفواكه رطبها ويابسها ٠ ٣ ـ واما حيوان من الحيوانات التي يتغذى بها : اما البرية واما البحرية ٠

وكان قد صح عنده أن هذه الاجناس كلها ، من فعل ذلك الموجود الواجب الوجود الذي تبين له أن سعادته في القرب منه ، وطلب التشبه به ، ولا محالة أن الاغتذاء بها مما يقطعها عن كمالها ويحول بينها وبين الغاية القصوى المقصودة بها ٠ فكان ذلك اعتراض على فعل الفاعل ٠ وهذا الاعتراض مضاد لما يطلبه من القرب منه والتشبه به ٠ فرأى أن الصواب كان له لو أمكن أن يمتنع عن الغذاء جملة واحدة ، لكنه لما لم يمكنه ذلك ، لأنه ان امتنع عنه آل ذلك الى فساد جسمه ، فيكون ذلك اعتراضا على فاعله أشد من الاول ، اذ هو أشرف من تلك الاشياء الأخر التي يكون فسادها سببا لبقائه ٠ فاستسهل أيسر الضررين ، وتسامح في أخف الاعتراضين ،

ورأى أن يأخذ من هذه الاجناس اذا عدمت أيهـا تيسر له ، بالقدر الذي يتبين له بعد هذا ، فأما ان كانت كلها موجودة فينبغي له حينئذ أن يتثبـت ويتخير منها ما لم يكن في أخذه كبير اعتراض على فعل الفاعل ، وذلك مثل لحوم الفواكه التي قد تناهت في الطيب ، وصلح ما فيها من البذر لتوليد المثل على شرط التحفظ بذلك البذر ، بأن لا يأكله ولا يفسده ولا يلقيه في موضع لا يصلح للنبات ، مثل الصفاة والسبخة ونحوهما • فان تعذر عليـه وجود مثـل هـذه الثمرات ذات الطعم الغـازي ، كالتفاح والكمثرى والاجاص ونحوها ، كان له عند ذلك أن يأكل اما من الثمرات التي لا يغذو منها الا نفس البذر ، كالجوز والقسطل ، واما من البقول التي لم تصل بعد جد كمالها • والشرط عليه في هذين أن يقصد أكثرها وجودا وأقواها توليدا ، وأن لا يستأصل أصولها ولا يفني بذرها ، فان عدم هذه ، فله أن يأخذ من الحيوان أو من بيضـه ، والشرط عليه في الحيوان أن يأخذ من أكثره وجودا ، ولا يستأصل منه نوعا بأسره • هذا ما رآه في جنس ما يتغذى به • وأما المقدار فرأى أن يكون بحسب ما يسد خلة الجوع ولا يزيد عليها •

وأما الزمان الذي بين كل عودتين ، فرأى أنه اذا أخذ حاجته من الغذاء، أن يقيم عليه ولا يتعرض لسواه ، حتى يلحقه ضعف يقطع به عن بعض الأعمال التي تجب عليه في التشبه الثاني ، وهي التي يأتي ذكرها بعد هذا .

فأما ما تدعو اليه الضرورة في بقاء الروح الحيواني مما يقيه من خارج ، فكان الخطب فيه عليه يسيرا : اذ كان مكتسبا بالجلود ، وقد كان له مسكن يقيه مما يرد عليه من خارج ، فاكتفى بذلك ولم ير الاشتغال به ، والتزم في غذائه القوانين التي رسمها لنفسه ، وهي التي تقدم شرحها . ثم أخذ في العمل الثاني ، وهو التشبه بالأجسام السماوية والاقتداء بها ، والتقبل لصفاتها ، وتتبع أوصافها، فانحصرت عنده في ثلاثة أضرب :

الضرب الاول : أوصاف لها بالاضافة الى ما تحتها من عالم الكون والفساد ، وهي ما تعطيه اياه من التسخين بالذات ، أو التهديد بالعرض ، والاضاءة والتلطف والتكثيف ، الى سائر ما تفعل فيه من الأمور[1] التي بها يستعد لفيضان الصور الروحانية عليه من عند الفاعل الواجب الوجود .

والضرب الثاني : أوصاف لها في ذاتها ، مثل كونها شفافة وناصعة وطاهرة منزهة عن الكدر وضروب الرجس ، ومتحركة بالاستدارة بعضها على مركز نفسها ، وبعضها على مركز غيرها ٠

والضرب الثالث : أوصاف لها بالاضافة الى الموجود الواجب الوجود ، مثل كونها تشاهده مشاهدة دائمة ، وتعرض عنه ، وتتشوق اليه ، وتتصرف بحكمه ، وتتسخر في تتميم ارادته ، ولا تتحرك الا بمشيئته وفي قبضته ٠ فجعل يتشبه بها جهده في كل واحد من هذه الأضرب الثلاثة ٠

أما الضرب الاول : فكان تشبه بها فيه : أن ألزم نفسه أن لا يرى ذا حاجة أو عاهة أو مضرة ، أو ذا عائق من الحيوان أو النبات ، وهو يقدر على ازالتها عنه الا ويزيلها ٠

فمتى وقع بصره على نبات قد حجبه عن الشمس حاجب أو تعلق به نبات آخر يؤذيه ، أو عطش عطشا يكاد يفسده ، أزال عنه ذلك الحاجب ان كان مما يزال ، وفصل بينه وبين ذلك المؤذي بفاصل لا يضر المؤذي ، وتعهده بالسقي ما أمكنه ٠ ومتى

وقع بصره على حيوان قد أرهقه سبع أو نشب به ناشب ، أو تعلق به شوك ، أو سقط في عينيه أو أذنيه شيء يؤذيه ، أو مسه ظمأ أو جوع ، تكفل بازالة ذلك كله عنه جهده وأطعمه وسقاه • ومتى وقع بصره على ماء يسيل الى سقي نبات أو حيوان وقد عاقه عن ممره ذلك عائق ، من حجر سقط فيه، أو جرف أنهار عليه ، أزال ذلك كله عنه • وما زال يمعن في هذا النوع من ضروب التشبه حتى بلغ فيه الغاية •

وأما الضرب الثاني : فكان تشبهه بها فيه أن ألزم نفسه دوام الطهارة وازالة الدنس والرجس عن جسمه والاغتسال بالماء في أكثر الأوقات ، وتنظيف ما كان من أظفاره وأسنانه ومغابن بدنه ، وتطييبها بما أمكنه من طيب النبات وصنوف الدواهن العطرة ، وتعهد لباسه بالتنظيف والتطييب حتى كان يتلألأ حسنا وجمالا ونظافة وطيبا •والتزم مع ذلك ضروب الحركة على الاستدارة : فتارة كان يطوف بالجزيرة ، ويدور على ساحلها ويسيح بأكنافها ، وتارة كان يطوف ببيته ، أو ببعض الكوى أدوارا معدودة : اما مشيا واما هرولة ، وتارة يدور على نفسه حتى يغشى عليه •

وأما الضرب الثالث : فكان تشبه بها فيه ، أن كان يلازم الفكرة في ذلك الموجود الواجب الوجود ، ثم يقطع علائق المحسوسات • ويغمض عينيه ، ويسد أذنيه ، ويضرب جهده عن تتبع الخيال ، ويروم بمبلغ طاقته أن لا يفكر في شيء سواه ، ولا يشرك به أحدا ويستعين على ذلك بالاستدارة على نفسه والاستحثاث فيها • فكان اذا اشتد في الاستدارة ، غابت عنه جميع المحسوسات ، وضعف الخيال ، وسائر القوى التي تحتاج الى الآلات الجسمانية ، وقوي فعل ذاته ــ التي هي بريئة من الجسم ــ فكانت في بعض الاوقات فكرته قد تخلص عن الشوب ويشاهد بها الموجود الواجب الوجود ، ثم تكر عليه القوى الجسمانية فتفسد عليه حاله ، وترده الى أسفل السافلين • فيعود من ذي قبل ، فان لحقه ضعف يقطع به عن غرضه تناول بعض الأغذية عن الشرائط المذكورة • ثم انتقل الى شأنه من التشبه بالأجسام السماوية بالأضرب الثلاثة المذكورة •

ودأب على ذلك مدة وهو يجاهد قواه الجسمانية وتجاهده ، وينازعها وتنازعه في الاوقات التي يكون عليها الظهور ، وتتخلص فكرته عن الشوب ، يلوح

له شيء من أحوال التشبه الثالث • ثم جعل يطلب التشبه الثالث ، ويسعى في تحصيله ، فينظر في صفات الموجود الواجب الوجود • وقد كان تبين له أثناء نظره العلمي قبل الشروع في العمل ، أنها على ضربين : اما صفة ثبوت : كالعلم والقدرة والحكمة • واما صفة سلب : كتنزهه عن الجسمانية وعن صفات الاجسام ولواحقها ، وما يتعلق بها ، ولو على بعد •

وأن صفات الثبوت يشترط فيها هذا التنزيه حتى لا يكون فيها شيء من صفات الاجسام التي من جملتها الكثرة ، فلا تتكثر ذاته بهذه الصفات الثبوتية ، ثم ترجع كلها الى معنى واحد هي حقيقة ذاته • فجعل يطلب كيف يتشبه به في كل واحد من هذين الضربين •

أما صفات الايجاب ، فلما علم أنها كلها راجعة الى حقيقة ذاته ، وأنه لا كثرة فيها بوجه من الوجوه ، اذ الكثرة من صفات الاجسام ، وعلم أن علمه بذاته ، ليس معنى زائدا على ذاته ، بل ذاته هي علمه بذاته ، وعلمه بذاته هو ذاته ، تبين له أنه ان أمكنه هو أن يعلم ذاته ، فليس ذلك العلم

الذي علم به ذاته معنى زائدا على ذاته ، بل هو هو! فرأى أن التشبه به من صفات الايجاب ، هـو أن يعلمه فقط دون أن يشترك به شيئا من صفـات الأجسام ، فأخذ نفسه بذلك • وأما صفات السلب، فانها كلها راجعة الى التنزه عن الجسمية •

فجعل يطرح أوصاف الجسمية عن ذاته • وكان قد طرح منها كثيرا في رياضته المتقدمة التي كان ينحو بها بالتشبه بالأجسام السماوية • الا أنه أبقى منها بقايا كثيرة : كحركة الاستدارة ـ والحركة من أخص صفات الاجسام ـ وكالاعتناء بأمر الحيوان والنبات والرحمة لها ، والاهتمام بازالة عوائقها• فان هذه أيضا من صفات الاجسام ، اذ لا يراها أولا الا بقوة جسمانيـة ، ثم يكـدح في أمرها بقـوة جسمانية أيضا • فأخذ في طرح ذلك كله عن نفسه ، اذ هي بجملتها مما لا يليق بهذه الحالة التي يطلبها الآن •

وما زال يقتصر على السكـون في قعر مغارته مطرقا ، غاضا بصره ، معرضا عن جميع المحسوسات والقوى الجسمانية ، مجتمع الهم والفكرة في الموجود الواجب الوجود وحده دون شركة ، فمتى سنـح

لخياله سانح سواه ، طرده عن خياله جهده• ، ودافعه وراض نفسه على ذلك ، ودأب فيه مدة طويلة ، بحيث تمر عليه عدة أيام لا يتغذى فيها ولا يتحرك • وفي خلال شدة مجاهدته هذه ربما كانت تغيب عن ذكره وفكره جميع الاشياء الا ذاته ، فانها كانت لا تغيب عنه في وقت استغراقه بمشاهدة الموجود الأول الحق الواجب الوجود • فكان يسوءه ذلك ، ويعلم أنه شوب في المشاهدة المحضة ، وشركة في الملاحظة •

وما زال يطلب الفناء عن نفسه والاخلاص في مشاهدة الحق ، حتى تأتى له ذلك ، وغابت عن ذكره وفكره السماوات والارض وما بينهما ، وجميع الصور الروحانية والقوى الجسمانية ، وجميع القوى المفارقة للمواد ، والتي هي الذوات العارفة بالموجود الحق ، وغابت ذاته في جملة تلك الذوات ، وتلاشى الكل واضمحل ، وصار هباء منثورا ، ولم يبق الا الواحد الحق الموجود الثابت الوجود • وهو يقول بقوله الذي ليس معنى زائدا على ذاته : لمن الملك اليوم ؟ لله الواحد القهار ! » ففهم كلامه وسمع نداءه ولم يمنعه عن فهمه كونه لا يعرف الكلام ، ولا يتكلم • واستغرق في حالته

هذه وشاهد ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ! ولا خطر على قلب بشر ·

فلا تعلق قلبك بوصف أمر لم يخطر على قلب بشر ، فان كثيرا من الامور التي تخطر على قلوب البشر قد يتعذر وصفها ، فكيف بأمر لا سبيل الى خطوره على القلب ، ولا هو من عالمه ولا من طوره ؟ ولست أعني بالقلب جسم القلب ، ولا الروح التي في تجويفه بل أعني صورة تلك الروح الفائضة بقواها على بدن الانسان ، فان كل واحد من هذه الثلاثة قد يقال له « قلب » ولكن لا سبيل لخطور ذلك الامر على واحد من هذه الثلاثة ، ولا يتأتى التعبير الا عما خطر عليها · ومن رام التعبير عن تلك الحال ، فقد رام مستحيلا وهو بمنزلة من يريد أن يذوق الالوان من حيث هي ألوان ، ويطلب أن يكون السواد مثلا حلوا أو حامضا · لكنا ، مع ذلك ، لا نخيلك عن اشارات نومىء بها الى ما شاهده من عجائب ذلك المقام ، على سبيل ضرب المثل ، لا على سبيل قرع باب الحقيقة · اذ لا سبيل الى التحقق بما في ذلك المقام الا بالوصول اليه ·

فاصغ الآن بسمع قلبك ، وحدق ببصر عقلك

الى ما أشير به اليك لعلك أن تجد منه هديا يلقيك على جادة الطريق ! وشرطي عليك أن لا تطلب مني في هذا الوقت مزيد بيان بالمشافهة على ما أودعته هذه الأوراق فان المجال ضيق ، والتحكم بالألفاظ على أمر ليس من شأنه أن يلفظ به خطر .

فأقول : انه لما فني عن ذاته وعن جميع الذوات ولم ير في الوجود الا الواحد الحي القيوم ، وشاهد ما شاهد ، ثم عاد الى ملاحظة الاغيار عندما أفاق من حاله تلك التي هي شبيهة بالسكر ، خطر بباله أنه لا ذات له يغاير بها ذات الحق تعالى ، وأن حقيقة ذاته هي ذات الحق ، ليس شيئا في الحقيقة ، بل ليس ثم شيء الا ذات الحق ، وأن ذلك بمنزلة نور الشمس الذي يقع على الاجسام الكثيفة فتراه يظهر فيها . فانه وان نسب الى الجسم الذي ظهر فيه ، فليس هو في الحقيقة شيئا سوى نور الشمس . وان زال ذلك الجسم زال نوره ، وبقي نور الشمس بحاله لم ينقص عند حضور ذلك الجسم ولم يزد عند مغيبه . ومتى حدث جسم يصلح لقبول ذلك النور ، قبله ، فاذا عدم الجسم عدم ذلك القبول ، ولم يكن له معنى ، وتقوى عنده هذا الظن بما قد بان له من أن ذات الحق ، عز وجل ، لا تتكثر

بوجه من الوجوه ، وأن علمه بذاته ، هو ذاته بعينها • فلزم عنده من هذا أن من حصل عنده العلم بذاته ، فقد حصلت عنده ذاته ، وقد كان حصل عنده العلم فحصلت عنده الذات • وهذه الذات لا تحصل الا عند ذاتها ، ونفس حصولها هو الذات ، فاذن هو الذات بعينها ، وكذلك جميع الذوات المفارقة للمادة العارفة بتلك الذات الحقة التي كان يراها أولا كثيرة ، وصارت عنده بهذا الظن شيئا واحدا • وكادت هذه الشبهة ترسخ في نفسه لولا أن تداركه الله برحمته وتلافاه بهدايته، فعلم أن هذه الشبهة انما ثارت عنده من بقايا ظلمة الاجسام ، وكدورة المحسوسات • فان الكثير والقليل والواحد والوحدة ، والجمع والاجتماع ، والافتراق ، هي كلها من صفات الاجسام ، وتلك الذوات المفارقة العارفة بذات الحق ، عز وجل ، لبراءتها عن المادة ، لا يجب أن يقال انها كثيرة ، ولا واحدة ، لأن الكثرة انما هي مغايرة الذوات بعضها لبعض،والوحدة أيضا لا تكون الا بالاتصال• ولا يفهم شيء من ذلك الا في المعاني المركبة المتلبسة بالمادة •

غير أن العبارة في هذا الموضع قد تضيق جدا؛

لأنك ان عبرت عن تلك الذوات المفارقة بصيغة الجمع حسب لفظنا هذا ، أوهم ذلك معنى الكثرة فيها ، وهي بريئة عن الكثرة ، وان أنت عبرت بصيغة الافراد ، أوهم ذلك معنى الاتحاد ، وهو مستحيل عليها •

وكأني بمن يقف على هذا الموضع من الخفافيش الذين تظلم الشمس في أعينهم يتحرك في سلسلة جنونه ، ويقول : لقد أفرطت في تدقيقك حتى أنك قد انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول ، فان من أحكام العقل أن الشيء اما واحد واما كثير ، فليتئد في غلوائه ، وليكف من غرب لسانه وليتهم نفسه ، وليعتبر بالعالم المحسوس الخسيس الذي هو بين أطباقه بنحو ما اعتبر به « حي بن يقظان » حيث كان ينظر فيه بنظر فيراه كثيرا كثرة لا تنحصر ولا تدخل تحت حد ، ثم ينظر فيه بنظر آخر ، فيراه واحدا • وبقي في ذلك مترددا ولم يمكنه أن يقطع عليه بأحد الوصفين دون الآخر •

هذا فالعالم المحسوس منشأ الجمع والافراد ، وفيه تفهم حقيقته وفيه الانفعال والاتصال ،

والتحيز والمغايرة ، والاتفاق والاختلاف ، فما ظنه بالعالم الالهي الذي لا يقال فيه كل ولا بعض ، ولا ينطق في أمره بلفظ من الالفاظ المسموعة ، الا وتوهم فيه شيء على خلاف الحقيقة ، فلا يعرفه الا من شاهده ، ولا تثبت حقيقته الا عند من حصل فيه • وأما قوله : « حتى انخلعت عن غريزة العقلاء ، واطرحت حكم المعقول » فنحن نسلم له ذلك ، ونتركه مع عقله وعقلائه ، فان العقل الذي يعنيه هو وأمثاله ، انما هو القوة الناطقة التي تتصفح أشخاص الموجودات المحسوسة ، وتقتنص منها المعنى الكلي • والعقلاء الذين يعنيهم ، هم ينظرون بهذا النظر والنمط الذي كلامنا فيه فوق هذا كله ، فليسد عنه سمعه من لا يعرف سوى المحسوسات وكلياتها ، وليرجع الى فريقه الذين « يعلمون ظاهرا من الحياة الدنيا • وهم عن الآخرة هم غافلون » •

فان كنت ممن يقتنع بهذا النوع من التلويح والاشارة الى ما في العالم الالهي ، ولا تحمل ألفاظنا من المعاني على ما جرت العادة بها في تحميلها اياه ، فنحن نزيدك شيئا مما شاهده « حي بن يقظان » في مقام أولي الصدق الذي تقدم ذكره فنقول :

انه بعض الاستغراق المحض ، والفناء التام ، وحقيقة الوصول ، شاهد الفلك الأعلى ، الذي لا جسم له ، ورأى ذاتا بريئة عن المادة ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا هي نفس الفلك ، ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة من المرائي الصقيلة ، فانها ليست هي الشمس ولا المرآة ولا هي غيرهما • ورأى لذات ذلك الفلك المفارقة من الكمال والبهاء والحسن ، ما يعظم عن أن يوصف بلسان ، ويدق أن يكس بحرف أو صوت، ورآه في غاية من اللذة والسرور ، والغبطة والفرح، بمشاهدته ذات الحق جل جلاله •

وشاهد أيضا للفلك الذي يليه ، وهو فلك الكواكب الثابتة ، ذاتا بريئة عن المادة أيضا ، ليست هي ذات الواحد الحق ، ولا ذات الفلك الأعلى المفارقة ، ولا نفسه ، ولا هي غيرها •وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة أخرى مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضا من البهاء والحسن واللذة مثل ما رأى لتلك التي للفلك الأعلى •

وشاهد أيضا للفلك الذي يلي هذا ، وهو فلك

زحل ذاتا مفارقة للمادة ليست هي شيئا من الدواب التي شاهدها قبله ولا هي غيرها ، وكأنها صورة الشمس التي تظهر في مرآة قد انعكست اليها الصورة من مرآة مقابلة للشمس ، ورأى لهذه الذات أيضا مثل ما رأى لما قبلها من البهاء واللذة ٠

وما زال يشاهد لكل فلك ذاتا مفارقة بريئة عن المادة ليست هي شيئا من الذوات التي قبلها ولا هي غيرها وكأنها صورة الشمس التي تنعكس من مرآة على مرآة ، على رتب مرتبة بحسب ترتيب الأفلاك ٠ وشاهد لكل ذات من هذه الذات من هذه الذوات من الحسن والبهاء ، واللذة والفرح ، ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ٠ الى أن انتهى الى عالم الكون والفساد ، وهو جميعه حشو فلك القمر ٠ فرأى له ذاتا بريئة من المادة ليست شيئا من الذوات التي شاهدها قبلها ، ولا هي سواها ٠ ولهذه الذات سبعون ألف وجه ، في كل وجه سبعون ألف فم ، في كل فم سبعون ألف لسان ، يسبح بها ذات الواحد الحق ،ويقدسها ويمجدها ، لا يفتر ، ورأى لهذه الذات ، التي توهم فيها الكثرة وليست كثيرة ، من الكمال واللذة ،

مثل الذي رآه قبلها • وكأن هذه الذات صـورة الشمس التي تظهر في ماء مترجرج ، وقد انعكست اليها الصورة من آخر المرايـا التي انتهى اليهـا الانعكاس على الترتيب المتقدم مـن المرآة الأولى التي قابلت الشمس بعينها •

ثم شاهد لنفسه ذاتـا مفارقـة ، لو جـاز أن تتبعض ذات السبعين ألف وجه ، لقلنا أنها بعضها• ولولا أن هذه الذات حدثت بعد أن لم تكن ، لقلنا انها هي ! ولولا اختصاصها ببدنه عنـد حدوثه ، لقلنا انها لم تحدث ! وشاهد في هذه الرتبة ذواتا ، مثل ذاته ، لأجسام كانت قد اضمحلت ، ولاجسام لم تزل معه في الوجود ، وهي من الكثرة في حـد بحيث لا تتناهى ان جاز أن يقال لها كثيرة ، أو هي كلها متحدة ان جاز أن يقال لها واحدة •

ورأى لذاته ولتلك الذوات التي في رتبته من الحسن والبهاء واللذة غير المتناهية ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، ولا يصفه الواصفـون ، ولا يعقلـه الا الواصلـون العارفون • وشاهد ذواتا كثيرة مفارقة للمادة كأنها مرايا صدئة ، قد ران عليها الخبث ، وهي مع ذلك

مستدبرة للمرايا الصقيلة التي ارتسمت فيها صورة الشمس ، وموليه عنها بوجوهها ، ورأى لهذه الذوات من القبح والنقص ما لم يقم قط بباله ، ورآها في آلام لا تنقضي ، وحسرات لا تنمحي ، قد أحاط بها سرادق العذاب ، وأحرقتها نار الحجاب ، ونشرت بمناشير بين الانزعاج والانجذاب •

وشاهد هنا ذواتا سوى هذه المعذبة تلوح ثم تضمحل ، وتنعقد ثم تنحل ، فتثبت فيها وأنعم النظر اليها ، فرأى هولا عظيما وخطبا جسيما ، وخلقا حثيثا ، وأحكاما بليغة ، وتسوية ونفخا وانشاء ونسخا • فما هو الا أن تثبت قليلا ، فعادت اليه حواسه ، وتنبه من حاله تلك التي كانت شبيهة بالغشي ، وزلت قدمه عن ذلك المقام ، ولاح له العالم المحسوس ، وغاب عنه العالم الالهي • اذ لم يمكن اجتماعهما في حال واحدة ، اذ الدنيا والآخرة كضرتين ، ان أرضيت احداهما أسخطت الاخرى ، فان قلت يظهر مما حكيته من هذه المشاهدة ، أن الذوات المفارقة ان كانت لجسم دائم الوجود لا يفسد ، كالأفلاك ، كانت هي دائمة الوجود ، وان كانت لجسم يؤول الى الفساد كالحيوان الناطق ، فسدت هي واضمحلت وتلاشت ، حسبما مثلت به

في مرايا الانعكاس ، فان الصورة لا ثبات لهـا الا بثبات المرآة ، فاذا فسدت المرآة صح فساد الصورة واضمحلت هي ، فأقول لك : ما أسرع ما نسيت العهد ، وحلت عن الربط ، ألم نقدم اليك أن مجال العبارة هنا ضيق ، وأن الالفاظ على كل حـال توهم غير الحقيقة وذلك الذي توهمته انما أوقعك فيه ، أن جعلت المثال والممثل به على حكم واحد من جميع الوجوه .

ولا ينبغي أن يفعل ذلك في أصناف المخاطبـات المعتادة ، فكيف ها هنا والشمس ونورها ،وصورتها وتشكلها ، والمرايا والصور الحاصلة فيها ، كلهـا أمور غير مفارقة للاجسام ، ولا قوام لها الا بهـا وفيها ؟ فلذلك افتقرت في وجودها اليهـا وبطلت ببطلانها .

وأما الذوات الالهية ، والارواح الربانيـة ، فانها كلها بريئة عن الاجسام ولواحقها ومنزهـة غاية التنزيه عنها ، فلا ارتباط ولا تعلق لها بها ، وسواء بالاضافة اليها بطلان الاجسام أو ثبوتها ، ووجودها أو عدمها ، وانما ارتباطها وتعلقها بذات الواحد الحق الموجود الواجب الوجود ، الذي هـو

أولها ومبدؤها ، وسببها وموجدها ، وهو يعطيها الدوام ويمدها بالبقاء والتسرمد ، ولا حاجة بها الى الاجسام بل الاجسام من ناجة اليها • ولو جاز عدمها لعدمت الاجسام فانها هي مباديها ، كما أنه لو جاز أن تعدم ذات الواحد الحق ـ تعالى وتقدس عن ذلك ، لا اله الا هو ! ـ لعدمت هذه الذوات كلها ، ولعدمت الاجسام ، ولعدم العالم الحسي بأسره ، ولم يبق موجود ، اذا لكل مرتبط بعضه ببعض ، والعالم المحسوس وان كان تابعا للعالم الالهي ، شبيه الظل له ، والعالم الالهي مستغن عنه وبريء منه فانه مع ذلك قد يستحيل فرض عدمه ، اذ هو لا محالة تابع للعالم الالهي ، وانما فساده أن يبدل ، لا أن يعدم بالجملة ، وبذلك نطق الكتاب العزيز حيثما وقع هذا المعنى في تسيير الجبال وتصييرها كالعهن ، والناس كالفراش • وتكوير الشمس والقمر ، وتفجير البحار يوم تبدل الارض غير الارض والسموات • فهذا القدر هو الذي أمكنني الآن أن أشير اليك به فيما شاهده « حي بن يقظان » في ذلك المقام الكريم فلا تلتمس الزيادة عليه من جهة الالفاظ فان ذلك كالمتعذر •

وأما تمام خبره ـ فسأتلوه عليك ان شاء الله

تعالى : وهو أنه لما عاد الى العالم المحسوس ، وذلك
بعد جولانه حيث جال ، سئم تكاليف الحياة الدنيا،
واشتد شوقه الى الحياة القصوى ، فجعل يطلب
العود الى ذلك المقام بالنحو الذي طلبه أولا حتى
وصل اليه بأيسر من السعي الذي وصل به أولاد
ودام فيه ثانيا مدة أطول من الأولى • ثم عاد الى
عالم الحس • ثم تكلف الوصول الى مقامه بعد ذلك
فكان أيسر عليه من الأولى والثانية وكان دوامه
أطول • وما زال الوصول الى ذلك المقام الكريم
يزيد عليه سهولة ، والدوام يزيد فيه طولا مدة
بعد مدة ، حتى صار يصل اليه حتى شاء ، ولا
ينفصل عنه الا متى شاء ، فكان يلازم مقامه ذلك
ولا ينثني عنه الا لضرورة بدنه التي كان قد قللها،
حتى كان لا يوجد أقل منها • وهو في ذلك كله
يتمنى أن يريحه الله عز وجل من كل بدنه الذي
يدعوه الى مفارقة مقامه ذلك ، فيتخلص الى لذته
تخلصا دائما ، ويبرأ عما يجده من الالم عند
الاعراض عن مقامه ذلك الى ضرورة البدن •وبقي
على حالته تلك حتى أناف على سبعة أسابيع من
منشئه وذلك خمسون عاما • وحينئذ اتفقت له
صحبة أسال وكان من قصته معه ما يأتي ذكره بعد

هذا ان شاء الله تعالى ٠

ذكروا : أن جزيرة قريبة من الجزيرة التي ولد بها حي بن يقظان على أحد القولين المختلفين في صفة مبدئه ، انتقلت اليها ملة من الملل الصحيحة المأخوذة على بعض الانبياء المتقدمين ، صلوات الله عليهم ٠ وكانت ملة محاكيــه لجميع الموجـودات الحقيقية بالأمثال المضروبة التي تعطي خيالات تلك الاشباء ، وتثبت رسومها في النفوس ، حسبما جرت به العادة في مخاطبة الجمهور ، فما زالت تلك الملة تنتشر بتلك الجزيرة وتقوى وتظهر ، حتى قام بها ملكها وحمل الناس على التزامها ٠

وكان قد نشأ بتلك الجزيرة فتيان من أهــل الفضل والرغبة في الخير ، يسمى أحدهما أســالا والآخر سلامان ، فتلقيا تلك الملة وقبلاها أحسن قبول ، وأخذا على أنفسهما بالتزام جميع شرائعها والمواظبة على جميع أعمالها ، واصطحبا على ذلك ٠ وكانا يتفقهان في بعض الاوقات فيما ورد من ألفاظ تلك الشريعة في صفة الله عز وجـل وملائكته ، وصفات المعاد والثواب والعقاب ٠ فأما أسال فكان أشد غوصا على الباطن ، وأكثر عثورا على المعاني الروحانية وأطمع في التأويل ٠ وأما سلامان صاحبه

فكان أكثر احتفاظا بالظاهر ، وأشد بعدا عن التأويل ، وأوقف عن التصرف والتأمل ، وكلاهما مجد في الاعمال الظاهرة ، ومحاسبة النفس ، ومجاهدة الهوى • وكان في تلك الشريعة أقوال تحمل على العزلة والانفراد ، وتدل على أن الفوز والنجاة فيهما ، وأقوال آخر تحمل على المعاشرة وملازمة الجماعة • فتعلق أسال بطلب العزلة ، ورجح القول فيها لما كان في طباعه من دوام الفكرة ، وملازمة العبرة ، والغوص على المعاني ، وأكثر ما كان يتأتى له أوله من ذلك بالانفراد • وتعلق سلامان بملازمة الجماعة ، ورجح القول فيها لما كان في طباعه من الجبن عن الفكرة والتصرف • فكانت ملازمته الجماعة عنده مما يدرأ الوسواس ، ويزيل الظنون المعترضة ويعيذ من همزات الشياطين • وكان اختلافهما في هذا الرأي سبب افتراقهما •

وكان أسال قد سمع عن الجزيرة التي ذكر أن حي بن يقظان تكون بها وعرف ما بها من الخصب والمرافق والهواء المعتدل ، وأن الانفراد بها يتأتى لملتمسه ، فأجمع على أن يرتحل اليها ويعتزل الناس بها بقية عمره • فجمع ما كان له من المال ،

واكترى ببعضه مركبا تحمله الى تلك الجزيـرة ، وفرق باقيه على المساكين ، وودع صاحبه سلامان وركب متن البحر،فحمله الملاحون الى تلك الجزيرة، ووضعوه بساحلها ، وانفصلوا عنها ٠

فبقي أسال بتلك الجزيرة يعبد الله عز وجل ، ويعظمه ويقدسه ، ويفكـر في أسمائه الحسنـى وصفاته العليا ، فلا ينقطع خاطره ، ولا تتكـدر فكرته ، واذا احتاج الى الغذاء تناول من ثمرات تلك الجزيرة وصيدها ما يسد بها جوعته ٠ وأقام على تلك الحال مدة وهو في أتم غبطة وأعظم أنس بمناجاة ربه ٠ وكان كل يوم يشاهد من ألطافـه ومزايا تحفه وتيسيره عليه في مطلبه وغذائه مـا يثبت يقينه ويقر عينه ٠

وكان في تلك المـدة حي بن يقظـان شديـد الاستغراق في مقاماته الكريمة ، فكان لا يبرح عن مغارته الا مرة في الاسبوع لتناول ما سنح مـن الغذاء ، فلذلك لم يعثر عليه أسال لاول وهلة ، بل كان يتطوف بأكناف تلـك الجزيـرة ويسير في أرجائها ، فلا يرى انسيا ولا يشاهد أثرا فيزيـد

بذلك أنسه وتنبسط نفسه لما كان قد عزم عليه من التناهي في طلب العزلة والانفراد ·

الى أن اتفق في بعض تلك الاوقات أن خرج حي ابن يقظان لالتماس غذائه وأسال قد ألم بتلك الجهة ، فوقع بصر كل واحد منهما على الآخر ، فأما أسال فلم يشك أنه من العباد المنقطعين ، وصل الى تلك الجزيرة لطلب العزلة عن الناس كما وصل هو اليها · فخشي ان هو تعرض له وتعرف به أن يكون ذلك سببا لفساد حاله وعائقا بينه وبين أمله · وأما حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يره على صورة شيء من الحيوانات التي كان قد عاينها قبل ذلك · وكان عليه مدرعة سوداء من شعر وصوف ، فظن أنها لباس طبيعي · فوقف يتعجب منه مليا · وولى أسال هاربا منه خيفة أن يشغله عن حاله ، فاقتفى حي بن يقظان أثره لما كان في طباعه من البحث عن حقائق الاشياء · فلما رآه يشتد في الهرب · خنس عنه وتوارى له ، حتى ظن أسال أنه قد انصرف عنه وتباعد من تلك الجهة · فشرع أسال في الصلاة والقراءة ، والدعاء والبكاء، والتضرع والتواجد ، حتى شغله ذلك عن كل شيء · فجعل حي بن يقظان يتقرب منه قليلا

قليلا ، وأسال لا يشعر به حتى دنا منه بحيث يسمع قراءته وتسبيحه ، ويشاهد خضوعه وبكاءه • فسمع صوتا حسنا وحروفا منظمة ، لم يعهد مثلها من شيء من أصناف الحيوان • ونظر الى أشكاله وتخطيطه فرآه على صورته ، وتبين له أن المدرعة التي عليه ليست جلدا طبيعيا ، وانما هي لباس متخذ مثل مباسه هو ، ولما رأى حسن خشوعه وتضرعه وبكائه لم يشك في أنه من الذوات العارفة بالحق ، فتشوق اليه وأراد أن يرى ما عنده ، وما الذي أوجب بكاءه وتضرعه ، فزاد في الدنو منه حتى أحس به أسال ، فاشتد في العدو ، واشتد حي بن يقظان في أثره حتى التحق به ــ لما كان أعطاه الله من القوة والبسطة في العلم والجسم ــ فالتزمه وقبض عليه ، ولم يمكنه من البراح • فلما نظر اليه أسال وهو مكتس بجلود الحيوانات ذوات الأوبار ، وشعره قد طال حتى جلل كثيرا منه ، ورأى ما عنده من سرعة العدو وقوة البطش ، فرق منه فرقا شديدا ، وجعل يستعطفه ويرغب اليه بكلام لا يفهمه حي بن يقظان ولا يدري ما هو ، غير أنه كان يميز فيه شمائل الجزع • فكان يؤنسه بأصوات كان قد تعلمها من بعض الحيوانات ، ويجر يده على

رأسه ، ويمسح أعطافه • ويتملق اليه ، ويظهر البشر والفرح به • حتى سكن جأش أسال وعلم أنه لا يريد به سوءا • وكان أسال قديما لمحبته في علم التأويل • قد تعلم أكثر الألسن ، ومهر فيها • فجعل يكلم حي بن يقظان ويسائله عن شأنه بكل لسان يعلمه ويعالج أفهامه فلا يستطيع ، وحي بن يقظان في ذلك كله يتعجب مما يسمع ولا يدري ما هو • غير أنه يظهر له البشر والقبول ، فاستغرب كل واحد منهما أمر صاحبه •

وكان عند أسال بقية من زاد كان قد استصحبه من الجزيرة المعمورة ، فقربه الى حي بن يقظان فلم يدر ما هو ، لأنه لم يكن شاهده قبل ذلك • فأكل منه أسال وأشار اليه ليأكل ففكر حي بن يقظان فيما كان ألزم نفسه من الشروط في تناول الغذاء ، ولم يدر أصل ذلك الشيء الذي قدم له ما هو ، وهل يجوز له تناوله أم لا ! فامتنع عن الاكل •

ولم يزل أسال يرغب اليه ويستعطفه ، وقد كان أولع به حي بن يقظان فخشي ان دام على امتناعه أن يوحشه ، فأقدم على ذلك الزاد وأكل منه • فلما ذاقه واستطابه بدا له سوء ما صنع من

نقض عهوده في شرط الغذاء ، وندم على فعله ، وأراد الانفصال عن أسال والاقبال على شأنه من طلب الرجوع الى مقامه الكريم ، فلم تتأت له المشاهدة بسرعة · فرأى أن يقيم مع أسال في عالم الحس حتى يقف على حقيقة شأنه ، ولا يبقى في نفسه هو نزوع اليه ، وينصرف بعد ذلك الى مقامه دون أن يشغله شاغل · فالتزم صحبة أسال ·

ولما رأى أسال أيضا أنه لا يتكلم ، أمن من غلوائه على دينه ، ورجا أن يعلمه الكلام والعلم والدين ، فيكون له بذلك أعظم أجر وزلفى عند الله · فشرع أسال في تعليمه الكلام أولا بأن كان يشير له الى أعيان الموجودات وينطق بأسمائها ، ويكرر ذلك عليه ويحمله على النطق ، فينطق بها مقترنا بالاشارة ، حتى علمه الاسماء كلها ، ودرجه قليلا قليلا حتى تكلم في أقرب مدة ، فجعل أسال يسأل عن شأنه ومن أين صار الى تلك الجزيرة ، فأعلمه حي بن يقظان أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أبا ولا أما أكثر من الظبية التي ربته ، ووصف له شأنه كله وكيف ترقى بالمعرفة ، حتى انتهى الى درجة الوصول ·

فلما سمع أسال منه وصف تلك الحقائق

والذوات المفارقة لعالم الحس العارفة بذات الحق عز وجل ، ووصفه ذات الحق تعالى وجل بأوصافه الحسنى ، ووصف له ما أمكنه وصفه مما شاهده عند الوصول من لذات الواصلين وآلام المحجوبين ، لم يشك أسال في أن جميع الاشياء التي وردت في شريعته من أمر الله عز وجل ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، واليوم الآخر ، وجنته وناره ، هي أمثلة هذه التي شاهدها حي بن يقظان ، فانفتح بصر قلبه وانقدحت نار خاطره وتطابق عنده المعقول والمنقول ، وقربت عليه طرق التأويل ، ولم يبق عليه مشكل في الشرع الا تبين له ، ولا مغلق الا انفتح ، ولا غامض الا اتضح ، وصار من أولي الألباب . وعند ذلك نظر الى حي بن يقظان بعين التعظيم والتوقير ، وتحقق عنده أنه من أولياء الله الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون ، فالتزم خدمته والاقتداء به والاخذ باشارته فيما تعارض عنده من الاعمال الشرعية التي كان قد تعلمها في ملته .

وجعل حي بن يقظان يستفحصه عن أمره وشأنه ، فجعل أسال يصف له شأن جزيرته وما فيها من العالم ، وكيف كانت سيرهم قبل وصول الملة اليهم .

وكيف هي الآن بعد وصولها اليهم ، ووصف له جميع ما ورد في الشريعة من وصف العالم الالهي ، والجنة والنار ، والبعث والنشور ، والحشر والحساب ، والميزان والصراط • ففهم حي بن يقظان ذلك كله ولم ير فيه شيئا على خلاف ما شاهده في مقامه الكريم • فعلم أن الذي وصف ذلك وجاء به محق في وصفه ، صادق في قوله ، رسول من عند ربه ، فآمن به وصدقه وشهد برسالته •

ثم جعل يسأله عما جاء به من الفرائض ، ووصفه من العبادات ، فوصف له الصلاة والزكاة ، والصيام والحج ، وما أشبهها من الاعمال الظاهرة، فتلقى ذلك والتزمه ، وأخذ نفسه بأدائه امتثالا للامر الذي صح عنده صدق قائله • الا أنه بقي في نفسه أمران كان يتعجب منهما ولا يدري وجه الحكمة فيهما :

أحدهما ـ لم ضرب هذا الرسول الامثال للناس في أكثر ما وصفه من أمر العالم الالهي ، وأضرب عن المكاشفة حتى وقع الناس في أمر عظيم من التجسيم ، واعتقاد أشياء في ذات الحق هو منزه عنها وبريء منها ؟ وكذلك في أمر الثواب والعقاب !

والأمر الآخر ــ لم اقتصر على هذه الفرائض ووظائف العبادات وأباح الاقتناء للاموال والتوسع في المآكل ، حتى يفرغ الناس للاشتغال بالباطل ، والاعراض عن الحق ؟

وكان رأيه هو أن لا يتناول أحد شيئا الا ما يقيم به الرمق ، وأما الاموال فلم تكن لها عنده معنى • وكان يرى ما في الشرع من الاحكام في أمر الأموال : كالزكاة وتشعبها ، والبيوع والربا والحدود والعقوبات ، فكان يستغرب ذلك كله ويراه تطويلا ، ويقول : ان الناس لو فهموا الامر على حقيقته لأعرضوا عن هذه البواطل ، وأقبلوا على الحق ، واستغنوا عن هذا كله ، ولم يكن لأحد اختصاص بمال يسأل عن زكاته ، أو تقطع الأيدي على سرقته ، أو تذهب النفوس على أخذه مجاهرة •

وكان الذي أوقعه في ذلك ظنه ، أن الناس كلهم ذوو فطر فائقة ، وأذهان ثاقبة ، ونفوس عازمة ، ولم يكن يدري ما هم عليه من البلادة والنقص ، وسوء الرأي وضعف العزم ، وأنهم كالأنعام بل هم أضل سبيلا •

فلما اشتد اشفاقه على الناس ، وطمع أن تكون

نجاتهم على يديه ، حدثت له نية في الوصول اليهم ، وايضاح الحق لديهم ، وتبيينه لهم ، ففاوض في ذلك صاحبه أسال وسأله : هل تمكنه حيلة في الوصول اليهم ؟ فأعلمه أسال بما هم عليه من نقص الفطرة والاعراض عن أمر الله ، فلم يتأت له فهم ذلك ، وبقي في نفسه تعلق بما كان قد أمله . وطمع أسال أيضا أن يهدي الله على يديه طائفة من معارفه المريدين الذين كانوا أقرب الى التخلص من سواهم ، فساعده على رأيه ، ورأيا أن يلتزما ساحل البحر ولا يفارقاه ليلا ولا نهارا ، لعل الله أن يسني لهما عبور البحر فالتزما ذلك وابتهلا الى الله تعالى أن يهيء لهما من أمرهما رشدا . فكان من أمر الله عز وجل أن سفينة في البحر ضلت مسلكها ، ودفعتها الرياح وتلاطم الامواج الى ساحلها ، فلما قربت من البر رأى أهلها الرجلين على الشاطىء . فدنوا منهما فكلمهم أسال وسألهم أن يحملوهما معهم ، فأجابوهما الى ذلك ،وأدخلوهما السفينة ، فأرسل الله اليهم ريحا رخاء حملت السفينة في أقرب مدة الى الجزيرة التي أملاها فنزلا بها ، ودخلا مدينتها ، واجتمع أصحاب أسال به ، فعرفهم شأن حي بن يقظان ، فاشتملوا عليه

اشتمالا شديدا وأكبروا أمره ، واجتمعوا اليه وأعظموه وبجلوه ، وأعلمه أسال أن تلك الطائفة هم أقرب الى الفهم والذكاء من جميع الناس ، وأنه ان عجز عن تعليمهم فهو عن تعليم الجمهور أعجز ٠

وكان رأس تلك الجزيرة وكبيرها سلامان وهو صاحب أسال الذي كان يرى ملازمة الجماعة ، ويقول بتحريم العزلة ، فشرع حي بن يقظان في تعليمهم وبث أسرار الحكمة اليهم ٠ فما هو الا أن ترقى عن الظاهر قليلا وأخذ في وصف ما سبق الى فهمهم خلافه ، فجعلوا ينقبضون منه وتشمئز نفوسهم مما يأتي به ، ويتسخطونه في قلوبهم ، وان أظهروا له الرضا في وجهه اكراما لغربته فيهم ، ومراعاة لحق صاحبهم أسال !

وما زال حي بن يقظان يستلطفهم ليلا ونهارا ، ويبين لهم الحق سرا وجهارا ، فلا يزيدهم ذلك الا نبوا ونفارا ، مع أنهم كانوا محبين للخير ، راغبين في الحق ، الا أنهم لنقص فطرتهم ، كانوا لا يطلبون الحق من طريقه ولا يأخذونه بجهة تحقيقه ، ولا يلتمسونه من بابه ، بل كانوا لا يريدون معرفته من طريق أربابه ٠ فيئس من اصلاحهم ، وانقطع

رجاؤه من صلاحهم لقلة قبولهم ·

وتصفح طبقات الناس بعد ذلك ، فرأى كل حزب بما لديهم فرحون ، قد اتخذوا الههم هواهم، ومعبودهم شهواتهم ، وتهالكوا في جمع حطام الدنيا ، ألهاهم التكاثر حتى زاروا المقابر ، لا تنجع فيهم الموعظة ولا تعمل فيهم الكلمة الحسنة ، ولا يزدادون بالجدل الا اصرارا · وأما الحكمة فلا سبيل لهم اليها ، ولا حظ لهم منها ، قد غمرتهم الجهالة وران على قلوبهم ما كانوا يكسبون ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم ·

فلما رأى سرادق العذاب قد أحاط بهم ،وظلمات الحجب قد تغشتهم ، والكل منهم ــ الا اليسير ــ لا يتمسكون من ملتهم الا بالدنيا ، قد نبذوا أعمالها على خفتها وسهولتها وراء ظهورهم ، واشتروا بها ثمنا قليلا ، وألهاهم عن ذكر الله تعالى التجارة والبيع ، ولم يخافوا يوما تنقلب فيه القلوب والابصار ، بان له وتحقق على القطع ، أن مخاطبتهم بطريق المكاشفة لا تمكن وأن تكليفهم من العمل فوق هذا القدر لا يتفق ، وأن حظ أكثر الجمهور

من الانتفاع بالشريعة انما هو في حياتهم الدنيا ليستقيم له معاشه ، ولا يتعدى عليه سواه فيما اختص هو به،وأنه لا يفوز منهم بالسعادة الأخروية الا الشاذ النادر ، وهو من أراد حرث الآخرة وسعى لها سعيا وهو مؤمن ٠

وأما من طغى وآثر الحياة الدنيا فان الجحيم هي المأوى ، وأي تعب أعظم وشقاوة أطعم ممن اذا تصفحت أعماله من وقت انتباهه من نومه الى حين رجوعه الى الكرى لا تجد منها شيئا الا وهو يلتمس به تحصيل غاية من هذه الامور المحسوسة الخسيسة اما مال يجمعه أو لذة ينالها أو شهوة يقضيها أو غيظ يتشفى به أو جاه يحرزه أو عمل من أعمال الشرع يتزين به أو يدافع عن رقبته ، وهي كلها ظلمات بعضها فوق بعض في بحر لجي وان منكم الا واردها كان على ربك حتما مقضيا ٠

فلما فهم أحوال الناس وأن أكثرهم بمنزلة الحيوان غير الناطق علم أن الحكمة كلها والهداية والتوفيق فيما نطقت به الرسل ووردت به الشريعة لا يمكن غير ذلك ولا يحتمل المزيد عليه فلكل عمل رجال وكل ميسر لما خلق له « سنة الله التي قد خلت

من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا »

فانصرف الى سلامان وأصحابه ، فاعتذر عما تكلم به معهم وتبرأ اليهم منه وأعلمهم أنه قد رأى مثل رأيهم واهتدى بمثل هديهم ، وأوصاهم بملازمة ما هم عليه من التزام حدود الشرع والاعمال الظاهرة وقلة الخوض فيما لا يعنيهم ، والايمان بالمتشابهات والتسليم لها ، والاعراض عن البدع والاهواء والاقتداء بالسلف الصالح والترك لمحدثات الأمور ، وأمرهم بمجانبة ما عليه جمهور العوام من اهمال الشريعة والاقبال على الدنيا ، وحذرهم عنه غاية التحذير • وعلم هو وصاحبه أسال أن هذه الطائفة المريدة القاصرة لا نجاة لها الا بهذا الطريق ، وأنها ان رفعت عنه الى يفاع الاستبصار اختل ما هي عليه ولم يمكنها أن تلحق بدرجة السعداء وتذبذبت وانتكست وساءت عاقبتها • وان هي دامت على ما هي عليه حتى يوافيها اليقين فازت بالأمن وكانت من أصحاب اليمين ، والسابقون السابقون أولئك المقربون • فودعاهم وانفصلا عنهم وتلطفا في العود الى جزيرتهما حتى يسر الله عز وجل عليهما العبور اليها • وطلب حي بن يقظان مقامه الكريم بالنحو

الذي طلبه أولا حتى عاد اليه ، واقتدى به أسال حتى قرب منه أو كاد وعبد الله بتلك الجزيرة حتى أتاهما اليقين ·

هذا ـ أيدنا الله واياك بروح منه ـ ما كان من نبأ حي بن يقظان وأسال وسلامان وقد اشتمل على حظ من الكلام لا يوجد في كتاب ولا يسمع في معتاد خطاب ، وهو من العلم المكنون الذي لا يقبله الا أهل المعرفة بالله ، ولا يجهله الا أهل العزة بالله · وقد خالفنا فيه طريق السلف الصالح في الضنانة به والشح عليه · الا أن الذي سهل علينا افشاء هذا السر وهتك الحجاب ، ما ظهر في زماننا هذا من آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر وصرحت بها، حتى انتشرت في البلدان وعم ضررها وخشينا على الضعفاء الذين أطرحوا تقليد الانبياء صلوات الله عليهم ، وأرادوا تقليد السفهاء والاغبياء أن يظنوا أن تلك الآراء هي الاسرار المضنون بها على غير أهلها ، فيزيد بذلك حبهم فيها وولعهم بها · فرأينا أن نلمح اليهم بطرف من سر الاسرار لنجتذبهم الى جانب التحقيق ، ثم نصدهم عن ذلك الطريق · ولم نخل مع ذلك ما أودعناه هذه الاوراق اليسيرة من الأسرار عن حجاب رقيق وستر لطيف ينتهك سريعا

لمن هو أهله ، ويتكاثف لمن لا يستحق تجاوزه حتي لا يتعداه • وأنا أسأل اخواني الواقفين على هـذ الكلام ، أن يقبلوا عذري فيما تساهلت في تبيينه وتسامحت في تثبيته ، فلم أفعل ذلك الا لأني تسنمت شواهق يزل الطرف عن مرآها • وأردت تقريـب الكلام فيها على وجه الترغيب والتشويق في دخول الطريق • وأسـأل الله التجـاوز والعفـو ، وأ يوردنا من المعرفة به الصفو ، انه منعم كريـم والسلام عليك أيها الأخ المفترض اسعافه ورحمة الله وبركاته •

« تمت »

الفهـرس







